# PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

NUM. 24 OCTUBRE-DICIEMBRE 1950 MADRID VOL. 6.

# SUMARIO

Págs.

El principio de identidad comparada, según Suárez, por *José Hellín, S. J.* 435
La revolución de la psicología de Aristóteles, según Nuyens, por *Eleuterio Elorduy, S. J.* ..... 465

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Luis Molina, S. J.: "Quid sit peccatum". Comentario a 1, 2, q. 71, a. 6. editado por *José M.ª Díez-Alegría, S. J.* ..... 495
A propósito de cuatro cartas inéditas de Mauricio Blondel, por *Juan Roig Gironella, S. J.* ..... 509

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. .]

I. LIBROS. *K. Jaspers*: Von der Warheit.—*J. Alvés García*: A dominância de um Hemisferio Cerebral nos processos psiquicos.—*R. C. Lodge*: Theory of education.—*E. Hernández*: Las ideas pedagógicas del doctor P. López de Montoya.—*I. Gómez Robledo*: El origen del poder político según Fr. Suárez.—*J. M. Gallegos Rocafull*: La doctrina política del P. F. Suárez.—*L. Fuetscher*: Acto y potencia.—*M. A. Galino*: Los tratados sobre educación de príncipes. *C. Vaca*: Guías de almas.—*E. Ramos*: La filosofía existencial de M. Heidegger.—*Q. Estop*: Las teorías existencialistas ante la razón y la conciencia humana.—*L. Pareyson*: Esistenza e persona.—*E. Castelli*: Existentialisme théologique.—*E. Castelli*: Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca.—*J. Saiz Barberá*: Ortega y Gasset ante la crítica.—*M. Heidegger*: Holzwege.—*A. Gómez Ledo*: Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez.—*R. Jolivet*: Traité de philosophie.—*R. Jolivet*: Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre.—Ricostruzione Metafisica.—Atti del XV Congresso Nazionale Italiano di Filosofía.—Symposion, Bd. II. 521
II. REVISTAS. Psicología, pedagogía, cosmología, ética, filosofía de la religión y de la cultura ..... 542

CRÓNICA ..... 570
Indices generales del volumen VI ..... 571
Libros recibidos ..... 584

## DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (San Cugat).—*J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER). *J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

**R. P. Ramón Ceñal.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1950:

| | |
|---|---|
| España y naciones del convenio postal | 49 |
| Para los demás países | 65 |
| Número suelto | 16 |
| Número atrasado | 19 |

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

**Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.**

# EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD COMPARADA, SEGUN SUAREZ

## I

### Diversas soluciones dadas antes y después del P. Suárez.

SUMARIO

1. Origen y sentido de la controversia. 2. Solución especial de Mahieu. 3. Solución más común: *a*) Autores criticados por el P. Suárez. *b*) Otros autores: franciscanos, dominicos, jesuítas. Conclusión.

### § 1. Origen y sentido de la controversia.

Sabido es el origen de la discusión acerca del principio de identidad comparada, cuya fórmula es: *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*. En Dios hay tres personas realmente distintas entre sí, de las cuales la una realmente no es la otra; ellas se identifican realmente con una cosa singular y única que es la esencia divina, y, sin embargo, no se identifican realmente entre sí como personas.

Para todo filósofo cristiano el problema reviste una capital importancia. Por una parte él no quiere negar, tergiversar ni atenuar el misterio que la divina Majestad ha tenido por bien revelarnos al enviarnos a su Santísimo Hijo para redimirnos, y al darnos el Espíritu Santo para que en unidad del Padre y del Hijo haga mansión en el alma que está en gracia. Mas, por otra parte, el filósofo cristiano no quiere renegar de la razón, sino que quiere usar de ella con plena seguridad para levantarse, por medio del discurso, de las cosas conocidas a las desconocidas; y el discurso está todo él fundado en el principio de identidad comparada, *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*.

Y para resolver este conflicto, ¿a dónde acudirá? ¿Acudirá a la filosofía o a la teología? Creemos que la solución se ha de buscar en la sabia y piadosa colaboración de la filosofía y de la teología; y por eso el examen de este punto creemos que por igual pertenece al filósofo cristiano que al teólogo escolástico que filosofa sobre los datos revelados. Pero, omitiendo cuestiones sobre el distrito a que pertenece, diremos que la cuestión es teológica por los datos que suscitan el problema, y filosófica por el término a donde se ha de llegar, que es la explicación del sentido en que el principio de identidad se ha de usar con toda seguridad y en el que tiene plena necesidad y evidencia.

Antes de llegar a dar la respuesta definitiva, será necesario determinar bien los sentidos en que se puede tomar el principio y ver en qué sentido tiene lugar la discusión [1].

*Sentidos del principio de identidad comparada.*

El principio tiene a veces el sentido de igualdad de varias cosas con una tercera, no el de identidad, y en este sentido se toma en matemáticas: "cuando dos cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí, no idénticas"; las cosas podrán ser tres, pero son iguales en cantidad.

Se toma a veces en el sentido de semejanza; y así, si dos hombres son semejantes a un tercero, serán también semejantes entre sí en aquello en que se asemejan al tercero.

Pero en filosofía el principio se toma en el sentido de identidad estricta; de manera que, si dos cosas idénticas ontológicamente a una tercera, son idénticas entre sí ontológicamente; eso quiere decir que son idénticas a una tercera, a saber que son esa misma cosa tercera y, por tanto, no son muchas cosas, sino esa única realidad tercera [2].

Y dentro del sentido de identidad real y ontológica todavía el principio se puede tomar en sentido *formal* y en sentido *material*.

Se toma en *sentido formal* cuando no se dice que el medio ha de ser una cosa singular, sino que únicamente *se determina que el medio se toma en toda su extensión, sea singular o universal, y su fórmula es la siguiente: "dos cosas realmente idénticas a una tercera, tomada por lo menos una vez en toda su extensión, son idénticas realmente entre sí"*. No exige que el medio sea singular o universal, ni dice si el medio singular es o no comunicable a muchos términos realmente distintos, como

---

[1] J. M. DALMAU, S. I.: *El principio de identidad comparada según Suárez*. Est. Ecles. (1926), 91 ss.
J. A. DE ALDAMA, S. I.: *Ruiz de Montoya y el problema trinitario del principio de identidad comparada*. Est. Ecles. (1931), 554-559.
EUSTAQUIO GUERRERO: *¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?* Est. Ecles. (1933), 5-32.
AUGUSTO SEGOVIA, S. I.: *Equivalencia de las fórmulas en las sistematizaciones trinitarias griega y latina*. Est. Ecles. (1947), 435-478.
J. M. ALEJANDRO, S. I.: *La gnoseología del Doctor Eximio*. (Comillas, Santander, 1048), 166-178.
MAHIEU: *François Suárez*, pp. 140, 141, 357, 515, 524.
M. CUERVO, O. P.: *La Suma de Santo Tomás* (BAC), II, 90-92.
NORBERTO DEL PRADO, O. P.: *De Veritate fundamentali...*, pp. 540-544.
BILLOT, S. I.: *De Deo Uno et Trino, De Relationibus*, thes. 8.
BILLOT, S. I.: *Suárez Theologien et la doctrine de Saint Thomas*. La Science Catholique (1898-1899).
IANSSENS, O. S. B.: *De Deo Uno et Trino*, pp. 88, 89.

[2] DM, 7, 3, 8.

sucede en la esencia divina con respecto a las personas; lo único que exige es que el medio, sea cual fuere, se tome en toda su extensión, de tal manera que abrace a todos los miembros en los cuales se verifica dicho medio.

Se toma en *sentido material* cuando se determina que el medio ha de ser singular y único, y bajo esta única condición se pronuncia sin restricción que *dos cosas realmente idénticas con otra tercera singular y única, son realmente idénticas entre sí.*

*De qué se discute.*

La discusión *no* versa sobre el principio en *sentido formal,* sino solamente en el *sentido material y tomado sin restricción y sin distingos.* Se pregunta si en sentido material es verdadero o falso como universal, o lo que es lo mismo, se pregunta si tiene alguna excepción; porque si tiene alguna excepción, entonces en su forma universal necesariamente es falso. Y la razón de dudar es el misterio de la Trinidad, en la cual parece que no se verifica por lo que toca a las personas divinas comparadas con la esencia. Declararemos estas dos afirmaciones.

*El principio en sentido formal no es discutido.*

El principio en su sentido formal se formula: *dos cosas idénticas realmente con una tercera, tomada por lo menos una vez en toda su extensión, son idénticas realmente entre sí.* El principio así formulado no tiene excepción alguna, es evidentísimo, y nadie jamás lo ha discutido. Los ejemplos nos harán ver cómo se verifica en toda clase de medios, ya sean éstos singulares o incomunicables por identidad a muchos realmente distintos, ya sea singular y comunicable realmente a muchos realmente distintos, ya se trate de un medio común [3].

Se verifica en un medio *singular e incomunicable,* como se ve en el caso del silogismo expositorio: Pedro es galileo; Pedro es Apóstol, luego algún galileo es apóstol [4].

Se verifica en un medio *singular y comunicable* por identidad a muchos términos realmente distintos. Tal es la esencia divina, que se identifica realmente con muchas personas realmente distintas. Si se dice: el Padre es la esencia divina singular y única, y el Hijo es también realmente esa misma esencia singular y única, luego son realmente idénti-

[3] *De Trinitate,* 1, 4, c. 3, n. 8.
[4] Ibid.

cos entre sí, se niega la consecuencia. La esencia divina tiene su extensión, por la que siendo singular, se predica, sin embargo, por identidad real, de muchos; luego en esta comparación, el medio del silogismo se había de tomar en toda su extensión, y solamente se ha tomado según parte de su extensión. El raciocinio mencionado equivale al siguiente: el Padre es alguien que es esta esencia divina, y el Hijo es también *alguien* que es esta misma esencia divina; de donde no se sigue que el Padre y el Hijo sean idénticos entre sí realmente como personas, sino que Padre e Hijo son dos, que son esta misma esencia divina. Para concluir la identidad de ambas personas se debía decir: el Padre es todo el que es esencia divina; mas el Hijo es esencia divina, luego el Hijo es Padre. Entonces se verifica el principio en cuanto a la forma, pero la mayor es falsa, según la fe: el Padre es sólo alguien que realmente es esencia divina, y no todo el que es esencia divina, porque además de él hay otros que son esta esencia divina. El principio en su sentido formal no determina si hay o puede haber alguna esencia singular y única que pueda tener extensión; pero si alguna fuente de conocimiento, por ejemplo, la fe, nos dice que la hay, entonces a esa esencia se aplica exactamente el principio de identidad en su sentido formal, como acaba de verse [5].

Se verifica también en un *medio universal o común*. Y así si decimos: lo espiritual es inmortal; lo intelectivo es espiritual; luego lo intelectivo es inmortal, la consecuencia vale: porque lo intelectivo y lo inmortal se identifican con lo espiritual, y lo espiritual se ha tomado por lo menos una vez en toda su extensión. O también: todo el que es esencia divina es Omnipotente; el Espíritu Santo es esencia divina; luego el Espíritu Santo es Omnipotente. Mas no se verifica en los siguientes casos: Pedro es hombre, Andrés es hombre, luego Andrés es Pedro: Pedro y Andrés se identifican con diversa parte de la extensión de hombre, y así se sigue que los dos son hombres, pero no que Pedro es Andrés.

### *El P. Suárez tiene como analítico y universal el principio de identidad en su sentido formal.*

Esto se manifiesta claramente en muchas ocasiones, como veremos más adelante. Baste ahora mencionar la crítica que hace de la sentencia de Capréolo. Este responde a la dificultad antitrinitaria, explicando cómo se ha de entender el principio, y dice: *quae sunt eadem uni tertio adaequate (vel secundum totam extensionem) esse idem inter se, non vero si ina-*

[5] Ibid.

*daequate* [6]. Esta respuesta de Capréolo, que no es sino el principio de identidad en su sentido formal aplicado a la Trinidad, la acepta plenamente el P. Suárez y la hace suya con estas palabras: *Quarta vero (responsio) de identitate adaequata est accommodata ad respondendum in forma difficultatibus occurrentibus* [7]. Y en otra parte afirma que en cuanto es evidente, o sea en su sentido formal, no se opone al misterio de la Trinidad: *et ideo eo modo quo est evidens, (principium) non est contrarium huic mysterio* [8].

La razón por qué el principio en este sentido es tan evidente y universal es porque equivale al principio *dictum de omni,* a saber: lo que se afirma de algún universal, se ha de afirmar de cada uno de los individuos contenidos en el universal; de lo contrario, una cosa sería y no sería al mismo tiempo en el mismo sentido: si todo A es x, luego este A será x; de lo contrario sería x por estar contenido bajo el sujeto *todo* A, y no sería x porque se dice que ese A no es x.

*El principio en su sentido material es discutido.*

El principio en su sentido material se formula así: *dos cosas idénticas realmente con una tercera singular y única, son también realmente idénticas entre sí.* El principio así formulado tiene una excepción en la Trinidad divina [9]. Allí hay tres personas realmente idénticas en toda su realidad con la esencia divina que es singular y única y, sin embargo, se distinguen realmente de tal manera que no son idénticas entre sí en toda su realidad; como personas se distinguen, aunque no como esencia. Esta excepción la formulan los teólogos distinguiendo en forma el principio de la siguiente manera: *si dos cosas se identifican con una tercera realmente y según el concepto, se concede; si se identifican con una cosa tercera según la realidad, mas no según el concepto, se subdistingue: si se trata de relaciones inmanentes y substanciales y relativamente opuestas, se niega; si se trata de cosas absolutas o de relaciones no relativamente opuestas, se concede.*

Esta es una solución magnífica, la cual es universalmente aceptada por los teólogos, porque es sumamente acomodada a la realidad y al misterio. Suárez hace mención de ella al criticar las sentencias, y la formula así: *Quae sunt eadem uni tertio, esse idem inter se, nisi obstet*

---

[6] Apud Suárez, De Trinitate, 1. 4, c. 3, n. 5.
[7] Ibid., n. 7.
[8] Ibid., 1, 1, c. 11, n. 20.
[9] *De Trinitate,* 1, 4, c. 3, n. 2, 4.

*oppositio, i.e.nisi illa duo extrema maiorem oppositionem habeant inter se quam cum tertio* [10]. Y de ella dice así: *Praesertim illa ultima (responsio) est consentanea Patribus et Conciliis.* No se puede dar mayor alabanza de una solución que el decir que es acomodada al sentir y al modo de hablar de los Concilios y Padres.

Mas a pesar de que en la realidad todos responden de esta manera, sin embargo muchos teólogos pretenden que el principio de identidad en su sentido material no tiene excepción alguna, y se atreven a reprender a Suárez y a Molina y a otros que niegan la verdad del principio en su sentido universal, como destructores de la razón y de la fe.

En nuestra investigación vamos a ver si los teólogos todos ponen alguna excepción al principio en su sentido material, a pesar de que afirman que es universalísimo. Y no nos interesan las respuestas de los heterodoxos que han negado o deformado el misterio de cualquier manera. Nos interesan las respuestas de los católicos que conservan intacto el misterio, y quieren poner a salvo la razón.

*División del estudio.*

Para que nuestro trabajo sea ordenado y diáfano, lo dividiremos en tres partes. *En la primera* expondremos las sentencias de los teólogos católicos con las críticas que de ellas hace Suárez. Estas críticas unas veces demuestran que las soluciones son falsas por establecer excepciones demasiado amplias, que se deberían manifestar por los hechos y no se manifiestan; otras veces admite Suárez lealmente que las soluciones son verdaderas, pero contienen una verdadera excepción contra el principio, contra lo que pretenden de palabra; sin admitir una verdadera excepción no sería posible la solución que proponen. *En la segunda* parte consideraremos en particular la sentencia de Suárez; es la sentencia común, pero la ha expresado con una claridad y decisión que no se halla en todos los autores. *En la tercera* declararemos algunos corolarios que se siguen de la doctrina de Suárez con respecto a los principios de "disconvenientia in tertio" y de contradicción, y con respecto al valor del silogismo.

---

[10] Apud Suárez, *De Trinitate*, 1, 4, c. 3, n. 6.

## § 2. Solución especial de Mahieu.

*El principio no tiene excepción alguna ni en sentido formal ni en sentido material.*

No todas las soluciones son de igual valor entre los católicos. Para solucionar la dificultad antitrinitaria, Billot ha ideado una teoría acerca de las relaciones, la cual ha hecho suya Mahieu [11].

Dice Mahieu que en toda suerte de relaciones, toda la realidad proviene únicamente del *esse in*, no del *esse ad*. El *esse in* tiene realidad; el *esse ad* como tal prescinde de toda realidad, y esto realmente, esto es que el *esse ad*, como *esse ad* y como contradistinto según la razón del *esse in* no tiene realidad alguna. La diferencia entre las relaciones creadas y las increadas consiste en que las creadas son accidentes que inhieren en el sujeto, y las divinas se identifican realmente con la esencia divina. El *esse in* en las relaciones divinas no se multiplica, porque se identifica realmente con la divina esencia, la cual no se multiplica. Solamente se multiplica el *esse ad*.

De esta doctrina se sigue un corolario de suma importancia, y es que en la Trinidad no hay contradicción alguna. Habría contradicción si en ella una realidad fuese tres realidades, y tres realidades fuesen una realidad; más esto no sucede. En la Trinidad hay tres relaciones realmente distintas; mas como el *esse ad* en cuanto tal no es ralidad, por eso no hay tres realidades: no hay sino una realidad en sentido ontológico.

En esta teoría se sostiene que el principio de identidad en su sentido material no tiene excepción alguna, por ser analítico, inmediato y universalísimo. El prescribe que, si hay dos realidades identificadas con una tercera, sean idénticas entre sí; mas aquí, aunque hay dos relaciones o más identificadas realmente con la esencia divina, sin embargo no se identifican realmente entre sí porque no son realidades: el principio tiene vigencia con las realidades, pero no con las no realidades, como son las relaciones [12].

Con esta teoría se resuelven, según piensa Mahieu, todas las dificultades antitrinitarias.

*a*) No se puede objetar que una de las personas tiene una realidad que no tiene la otra, o que carece de una perfección de que no carece la otra; porque si bien cada una carece de la personalidad de la otra, más como esa personalidad no es sino el *esse ad*, y el *esse ad* no tiene realidad en cuanto tal, por eso una no carece de realidad alguna que tenga la otra.

*b*) No hay contradicción en que una esencia sea tres personas y tres personas sean una misma esencia. Habría contradicción si las relaciones fuesen realidades;

[11] *François Suárez*, pp. 355-357.

[12] Esta es también la manera de pensar de Norberto del Prado y de Billot, en los sitios citados en la nota 1.ª

mas no hay contradicción si las relaciones en cuanto distintas y en cuanto al *esse ad* no son realidades. La única cosa o realidad es el *esse in,* y ése es único. Las relaciones son el *esse ad;* y aunque sean muchas, no son muchas las realidades.

c) Tampoco se puede argüir diciendo que si las relaciones se identifican con la esencia y ellas dicen oposición real y negación mutua, dentro de la esencia divina habrá oposición interna y negación de realidades. A esto responden que las relaciones se distinguen de la esencia según la razón, y además en cuanto relaciones no tienen realidad alguna. De aquí se sigue que dentro de la esencia divina no hay realmente oposición o negación de realidades ni formalmente ni realmente. No *formalmente,* porque la oposición, según el concepto, no reside en la esencia, sino en las relaciones, que son distintas formalmente de la esencia. Ni hay oposición o negación en el orden real, porque las relaciones, en cuanto tales, no son realidades; y así sus oposiciones y negaciones no son oposiciones de realidad, ni negaciones de realidades, sino negación de identificación entre las relaciones.

No negaremos alguna elegancia aparente a la teoría y a la solución; pero ¿es igualmente sólida? Esto hay que negarlo.

En primer lugar, es falso que el *esse ad,* en las relaciones reales, no sea una realidad o entidad. Lo que se divide en diez predicamentos es el ser realísimo, no el ser de razón, el cual equívocamente es ente. Ahora bien; uno de los diez predicamentos en que se divide el ser realísimo es la relación en cuanto tal; luego la relación en cuanto tal es ser realísimo. Y es realísimo en cuanto al *esse ad;* porque en cuanto al *esse ad* constituye un predicamento especial; en cuanto al *esse in* no constituye un predicamento especial, puesto que el *esse in* no es sino la razón de ente, y ésta no es un predicamento especial. Esta verdad tan patente se niega en la presente solución y, por tanto, esta solución no es aceptable, según Suárez [13]. Es cierto que las relaciones divinas convienen sólo análogicamente con las creadas; pero la analogía no hace que la razón común, que aquí es el *esse ad,* en uno sea ser y en el otro sea no ser; sino que la realidad del *esse ad* en uno esté de un modo y en el otro de modo diferente.

Además, las personas divinas no son distintas realmente sino por el *esse ad;* y como se dice que el *esse ad,* en cuanto tal, no es realidad alguna, se sigue que las personas en cuanto distintas no son realidades y, por tanto, la Trinidad divina no es real, sino ficción o ente de razón.

En tercer lugar, las personas en cuanto tales se identifican realmente con la esencia; mas la no-realidad no se identifica con la realidad; luego es imposible que las personas o relaciones divinas sean no-realidades: es necesario que sean realidades.

---

[13] *De Trinit.,* 1, 3, c. 10, n. 2 et 1, 5, c. 1, n. 5; DM, 47, 2, 18-81 et d. 10, 3.

En cuarto lugar, si esta teoría la hubiesen propuesto a los sabelianos o macedonianos o eunomianos no creo que hubiesen tenido inconveniente en admitirla. Porque al fin solamente habría una sola realidad y tres nombres que no corresponden a tres realidades, sino a una sola realidad, que es el *esse in*.

En quinto lugar, las no-realidades no se pueden oponer realmente y positivamente entre sí, sino solamente con oposición ficticia y de razón; mas las relaciones divinas se oponen realmente y positivamente; luego es imposible que sean no-realidades.

Responden que ellos distinguen en las relaciones el *esse ad* y el *esse in;* el ser reales las relaciones les viene totalmente del *esse in,* que es la *essencia divina;* mas el ser opuestas y distintas las personas les viene totalmente del *esse ad* formalmente como tal, y de esta manera concilian la unicidad del ser divino con la multiplicidad de las personas; la unicidad se debe al *esse in,* que es realísimo, y no se multiplica, y la multiplicidad se debe al *esse ad,* que formalmente, en cuanto tal, constituye la oposición, mas de suyo no es realidad.

Con esta respuesta se gana cierta elegancia, mas no se deja a salvo el misterio de la Trinidad. Porque lo que se multiplica no es en manera alguna el *esse in,* que es único, sino sólo el *esse ad* formalmente en cuanto tal; mas se nos dice que el *esse ad* en cuanto tal y en cuanto distinto del *esse in* es nada; luego las personas en cuanto muchas y distintas entre sí serían nada. Sólo habría tres nombres para significar una misma realidad; pero no habría tres realidades. ¿Y esta teoría no la habrían recibido gustosos los eunomianos, macedonianos y sabelianos?

En sexto lugar, para resolver las dificultades antitrinitarias no se necesita la anterior teoría. Aun suponiendo que la relación en cuanto al *esse ad* es realidad, se puede responder bien a las objeciones.

Y así si se objeta que una de las personas carecería de una realidad que tienen las demás; se responde: una persona no tiene formalmente la perfección relativa que tienen las otras; pero tiene eminentemente todas las perfecciones. *Concedendum ergo censeo omnem relationem realem dicere propriam bonitatem seu perfectionem. Neque hinc fit personas divinas esse inaequales in perfectione, nec absolute loquendo, aliquam perfectionem esse in una quae non sit in aliis; quia in singulis personis est eadem perfectio infinita in genere entis, formaliter vel eminenter includens omnem perfectionem omnium entium, tam absolutam quam respectivam, tam personalem quam essentialem* (DM, 10, III, 18). *Ex quo fit ut in qualibet persona sit etiam eminenter omnis perfectio relativa, quamvis formaliter nulla persona habeat nisi illam tantum perfectionem relativam quam eius relatio conferre potest* [14].

[14] *De Trinit.,* 1, 3, c. 10, n. 7.

Ni se puede decir que tres realidades son más realidad que una sola realidad, y que las tres personas son una cosa mayor que la sola esencia divina; porque si bien son tres realidades, sin embargo cada una de ellas se identifica totalmente con la esencia divina, y así no es verdad que las tres valgan más que una sola.

Cuando se objeta que tres no son uno, y uno no son tres, porque esto sería contra el principio de contradicción, la solución es que el tres y el uno no se toman bajo el mismo aspecto; son tres cualidades bajo el aspecto de personas o relaciones mutuamente opuestas, y son una sola realidad bajo el aspecto de esencia.

Tampoco el principio de identidad comparada es una objeción de peso contra el misterio. Porque el principio en su sentido formal dice que dos cosas que se identifican realmente con una tercera, tomada por lo menos una vez según toda su extensión, se identifican entre sí realmente. Mas en la Trinidad, si bien dos personas se identifican realmente con una cosa tercera singular, que es la esencia divina, sin embargo ésta no se toma según toda su extensión cuando se dice que las dos personas se identifican con la misma esencia divina. El Padre no se identifica con todo el que es esencia divina, sino sólo con alguien que es esencia divina, que es el Padre; y el Hijo igualmente no se identifica con todo el que es esencia divina, sino con alguien que es esencia divina, que es el Hijo; y, por consiguiente, no se deduce que el Padre es Hijo, sino que el Padre y el Hijo son dos que son la misma esencia divina.

Por consiguiente, en todo lo que se sigue vamos a presuponer la existencia del misterio de la Trinidad divina, el cual conservaremos intacto en toda su puridad misteriosa, sin suprimirlo ni tergiversarlo, ni atenuarlo, aunque resulte que esté totalmente sobre nuestra inteligencia. Según esto, hay en la Trinidad divina una sola esencia singular y numéricamente única, no muchas esencias; hay, además, tres personas, cada una de las cuales es realidad plena y divina, no sólo en cuanto es esencia divina, sino también en cuanto es relación real opuesta a las demás relaciones y en cuanto son personas. Independientemente de toda operación precisiva del entendimiento, hay tres realidades, no una sola realidad; y estas tres realidades son realmente distintas, no en cuanto esencia, sino en cuanto personas, de tal manera que el Padre realmente no es Hijo, y el Hijo realmente no es Espíritu Santo.

Con este presupuesto, veamos qué es lo que sienten comúnmente los doctores católicos acerca de la verdad del principio de identidad comparada en su sentido material y absolutamente universal.

## § 3. Solución más común.

*El principio no tiene excepción alguna en sentido formal, pero sí en sentido material.*

Todos los doctores católicos, cuando tratan de aplicar el principio de identidad en su sentido material a la Trinidad divina, lo explican con alguna restricción o distinción oportuna, la cual equivale, ciertamente, a una excepción contra la universalidad del principio y, por consiguiente, dicen en realidad que tomado como universal es falso.

Suárez, como suele, antes de dar su propia solución examina las soluciones de los demás para ver en qué estado se halla la investigación científica e intenta después, si es posible, progresar sobre lo dicho hasta él, ya en la claridad de la formulación, ya en la misma substancia de la cosa.

Suárez advierte que los autores, en general, tratan de defender que el principio de identidad, en su sentido material, es universalísimo y no es capaz de tener ninguna excepción, y con todo pretenden dar ciertas explicaciones y distinciones acomodadas al misterio.

Sobre estas sentencias observa Suárez dos cosas: una es que esos autores ponen alguna excepción contra la universalidad del principio, aunque pretendan no ponerla, y que si en realidad no quieren introducir excepción alguna, la explicación de ellos es imposible. Lo segundo que observa en algunas de esas explicaciones es que la excepción que introducen es demasiado amplia y destructiva del valor del silogismo; excepción tan amplia se debería manifestar en los hechos y, sin embargo, es opuesta a los hechos, como lo prueba la experiencia y la inducción. No aduce Suárez la experiencia e inducción para decir que con ella se demuestra la verdad del principio de identidad, sino para decir que la excepción que ponen no se manifiesta en los hechos, como se debería manifestar [15].

Esta crítica suareciana no rechaza todas las soluciones como falsas. Antes algunas las admite como verdaderas; otras las rechaza como falsas, y son las que introducen una excepción demasiado amplia, porque ésa se debería manifestar por los hechos y no se manifiesta.

Mencionaremos, primero, las sentencias que critica el P. Suárez, y después añadiremos otros muchos autores, sean más antiguos o más modernos que Suárez, para que se vea cuán generalmente solucionan la

[15] *De Trinit.*, 1, 4, c. 3, n. 1-6.

dificultad antitrinitaria introduciendo alguna excepción contra el principio, y diciendo, aun sin querer, que el principio, en sentido material, es falso si se toma en toda su universalidad.

### a) *Autores criticados por Suárez.*

#### Durando y Escoto.

La primera solución de estos autores es afirmar que el principio es verdadero cuando las dos cosas se identifican con otra tercera real y conceptualmente; mas si se identifican con una cosa tercera realmente y no formalmente *ex natura rei*, entonces no se identifican entre sí, sino que entre sí se distinguen realmente [16].

A lo cual responde Suárez, en *primer* lugar, que aquí se introduce la distinción formal o modal *ex natura rei*, la cual es inadmisible entre las relaciones y la esencia divina. En *segundo* lugar, se admite una excepción contra el principio: la fórmula del principio en esta teoría debería ser: dos cosas idénticas con una tercera realmente, y no formalmente *ex natura rei*, se identifican entre sí realmente, y no formalmente *ex natura rei;* y ellos dicen, por el contrario, que se *distinguen realmente, y no sólo formalmente ex natura rei.* Lo *tercero* que responde es que la excepción que se introduce es demasiado amplia. Siempre que dos cosas se identifican realmente con una tercera y se distinguen de ella conceptualmente o *formaliter ex natura rei;* se debían distinguir realmente entre sí, lo cual se debería manifestar en los hechos, y en los hechos no se manifiesta [17].

#### Santo Tomás (primera solución).

Santo Tomás [18] dice que el principio es verdadero si dos cosas se identifican con una tercera, según la realidad y el concepto; mas no es verdadero cuando se identifican con una tercera, según la realidad y no según el concepto; este es el caso de la Trinidad, en que las personas se identifican con la esencia realmente, pero no según la razón, y por eso pueden distinguirse realmente entre sí, a pesar de identificarse realmente con la esencia [19].

---

16 Apud Suárez, *De Trinit.*, 1, 4, c. 3, n. 1.
17 *De Trinit.* Ibid., n. 2.
18 I, q. 28, a. 3 ad 1.
19 Apud Suárez, *De Trinit.*, 1, 4, c. 3, n. 3.

A lo cual responde el P. Suárez con varias advertencias. La *primera* es que esa solución introduce una excepción amplísima contra la universalidad del principio; y si se pretende no introducir excepción alguna, es imposible la solución; porque eso es lo que prohibe el principio, que cuando dos cosas realmente se identifican con otra tercera, aunque se distingan de ella según la razón, se distingan realmente entre sí, como dijimos en la solución de Escoto: *tum maxime propter rationem factam contra priorem responsionem, quae hic magis urget* [20].

*Además,* la excepción es demasiado amplia; porque siempre que dos cosas se identifican *realmente* con una tercera, y se distinguen de ella conceptualmente, se distinguen realmente entre sí; lo cual se debería manifestar en los hechos, y eso no sucede, como consta por la experiencia y por la inducción.

La tercera advertencia contra esta solución de Santo Tomás es que el argumento con que trata de probar su doctrina no es valedero; dice que la pasión y la acción se identifican realmente con el movimiento y que, sin embargo, se distinguen realmente entre sí. No es verdad que la acción y la pasión se distinguen realmente, y eso precisamente por identificarse con una tercera, que es el movimiento, aunque de él se distingan ambas cosas, según la razón.

La cuarta advertencia es que parece algo singular querer encontrar *en las criaturas* un ejemplo semejante al de la Trinidad divina en la acción y pasión, como si en las criaturas se pudiera encontrar una trinidad real semejante a la divina.

La quinta advertencia es que Santo Tomás no sostuvo siempre esta solución; porque admite el valor del silogismo; y de la identicidad real y no conceptual de dos cosas con otra tercera deduce la real identidad de ambas cosas entre sí; por eso en la *Summa contra Gentiles,* libro 2, c. 9, dice que la Omnipotencia y la acción en Dios se identifican realmente entre sí, porque ambas cosas se identifican con la esencia realmente, aunque se distingan de ella según el concepto [21].

La sexta advertencia es que si esa solución fuera verdadera, el silogismo valdría solamente entre sinónimos, y nunca podríamos deducir la real identidad de dos cosas entre sí si se identifican con otra tercera según la realidad y no según el concepto. El silogismo siguiente no sería válido: lo discursivo es risible; el hombre es discursivo; el hombre es risible. Hombre y risible se identifican con lo discursivo en realidad, mas no según el concepto, y por consiguiente no se identificarían entre sí.

---

[20] Ibid., n. 3.
[21] Ibid.

## Santo Tomás (segunda solución).

Por todas estas razones, Santo Tomás tiene además otra solución, que es la siguiente: dos cosas idénticas con otra tercera, son idénticas entre sí, no en todo, sino en aquello tercero en que se identifican. Las relaciones divinas se identifican realmente con la esencia, y por eso son realmente idénticas entre sí, en cuanto a la esencia, mas no en cuanto a las relaciones [22].

La crítica de Suárez contra esta respuesta hace las siguientes observaciones:

La primera es que esto equivale a hacer tautológico el principio: si dos cosas se identifican realmente con una cosa tercera, se identifican con esa cosa tercera, pero no entre sí.

La segunda es que con esto se hace inútil el silogismo. Porque en el silogismo queremos proceder de lo conocido a lo desconocido; y aquí se nos prohibe ese tránsito, ya que en el consecuente hemos de afirmar sólo lo que formalmente hemos afirmado en el antecedente.

La tercera es que sin querer se introduce una excepción contra el principio, o mejor se desfigura el principio, porque el principio prescribe que dos cosas idénticas realmente con una tercera se identifiquen realmente entre sí, y aquí se dice que no se identifican entre sí, sino con aquello tercero con que se identifican.

La cuarta es que si una excepción o desfiguración tan amplia del principio fuera verdadera, se debería manifestar en los hechos, lo cual no sucede, como se prueba por la experiencia e inducción: ¿quién ha observado que dos cosas idénticas realmente a una tercera no se identifiquen realmente entre sí, sino en aquello en que se identifican con la cosa tercera?

La quinta advertencia pudiera ser que esta explicación no dice nada que explique la dificultad antitrinitaria; porque aquí se dice que si dos cosas se identifican realmente con una tercera, se identifican entre sí en aquello en que se identifican con la cosa tercera y no más; pero en la Trinidad las relaciones se identifican con la esencia divina según toda la realidad de las relaciones; luego, según la explicación dada, las relaciones se identifican entre sí, no sólo en la esencia, sino también en toda su realidad y entidad, con lo cual no se ha respondido nada para resolver la dificultad antitrinitaria, sino que se ha concedido sin querer toda la dificultad [23].

---

[22] S. Th., 1, dist. 33, q. u. a. 1; apud Suárez, *De Trinit.*, ibid., 4.
[23] Ibid, n. 4.

### Santo Tomás (tercera solución).

Otra de las soluciones que se hallan en Santo Tomás, aunque el P. Suárez no la cita como de Santo Tomás, es la más frecuente y recibida por todos los escolásticos y por el mismo Suárez [24].

Dice esta solución que dos cosas idénticas con otra tercera son idénticas entre sí, si se identifican con esa cosa tercera real y conceptualmente, y también cuando se identifican con esa cosa tercera realmente y no conceptualmente, con tal que se trate de cosas creadas o de cosas divinas absolutas, o de cosas divinas relativas con relaciones no opuestas; pero no se identifican entre sí si se identifican realmente y no conceptualmente con otra tercera, y ambas cosas son relaciones inmanentes y opuestas [25].

Esta solución es magnífica. Pero advierte el P. Suárez que esto es introducir una excepción contra el principio, en cuanto es naturalmente conocido, contra la intención que se manifiesta de conservar intacto el principio y conservarlo uniformemente en Dios y en la criatura. Y añade que si se pretende no introducir ninguna excepción contra la universalidad del principio, entonces es imposible la solución dada. Porque eso es lo que prohibe el principio: que si dos cosas se identifican realmente con una tercera, tengan una oposición tal entre sí que se distingan realmente: esto está en abierta oposición con el principio; y por eso es necesario confesar paladinamente que hay que introducir alguna excepción contra su universalidad, y que tomado en toda su universalidad es un principio falso [26].

### Capréolo.

Entre las tentativas hechas por Capréolo para dar solución a la dificultad antitrinitaria, una es que el principio de identidad se ha de entender así: que si dos cosas se identifican realmente con otra tercera, tomada en toda su extensión, o sea adecuadamente, se identifican realmente entre sí; mas cuando esto no suceda, no se identifican realmente entre sí [27].

Esto equivale a decir que el principio se ha de entender en su sen-

---

[24] I, q. 28, a. 2.
[25] *De Trinit.*, ibid., n. 6.
[26] Ibid, n. 6, 7.
[27] Apud Suárez, ibid., n. 5.

tido formal, y que en este sentido no tiene excepción alguna y se aplica exactamente en la Trinidad con tanta verdad como en cualquier otro ser. El P. Suárez hace suya esta respuesta y la alaba sin reservas, diciendo que es muy acomodada para responder en forma a todas las dificultades que se ofrezcan [28].

Pero esta solución concede que el principio en su sentido formal es analítico y universal; mas que en su sentido material, tiene en Dios una aplicación que no se da en la criatura; porque en la criatura no se da el caso de que el medio sea singular y no se tome en toda su extensión, y en Dios puede suceder que un medio sea singular, y sin embargo no se tome en toda su extensión. Esto es admitir que el principio en sentido material es falso como universal, y sólo es verdadero introduciendo una excepción para el caso de las relaciones opuestas e inmanentes.

### b) *Autores no criticados por Suárez.*

#### *Franciscanos*: San Buenaventura.

Sobre el sentido del principio de identidad, dice San Buenaventura: *illud principium intelligendum est secundum idem. Non enim sequitur quod, si aliqua duo sint similia (identica) uni, quod sint similia inter se, nisi sint similia (identica) secundum idem* [29].

Esta solución significa que, si dos cosas son idénticas a una tercera según la realidad y el concepto, son realmente idénticas entre sí, y que si son idénticas realmente a una tercera, pero no son idénticas según el concepto, no son idénticas realmente entre sí.

Como se ve, pone una excepción amplísima contra la universalidad del principio; con ella concede que el principio vale entre sinónimos; pero no vale cuando los extremos se identifican realmente y no conceptualmente con una cosa tercera. Tiene esta solución la particularidad de que su primera parte es *verdaderísima* y *certísima;* mas la segunda parte es enteramente desastrosa para el silogismo: si dos cosas idénticas realmente con una tercera, según la realidad y no según el concepto, no se identificasen realmente entre sí, nunca valdría el silogismo, sino en casos de pura sinonimia.

Mas el Santo Doctor no quiso dar una amplitud tan grande a la excepción, como él mismo se explica más adelante: *potest dici quod*

[28] Ibid., n. 7.
[29] In 1, d. 33, a. u., q. 3 ad 1.

*regula (el principio de identidad) ubique vera est, si bene intelligatur. Propter quod notandum quod quaedam sunt absoluta, quaedam respectiva. Diversitas autem in respectivis venit non tantum a parte subiecti, verum etiam termini. In his non tenet regula nisi intelligatur (relatio) ad idem* [30].

Esta solución del Santo Doctor sostiene la excepción contra la regla o el principio: *in his non tenet regula nisi...*: unas veces se verifica y otras no se verifica. Mas esta excepción ya no es desastrosa para el silogismo, como la anterior; porque se dice que en las cosas absolutas siempre vale el principio; y en las relativas también, a no ser que las relaciones sean opuestas, porque entonces, aunque se identifiquen con una tercera, todavía se pueden distinguir realmente entre sí, y esto sólo tiene lugar en Dios.

Si preguntásemos al Santo Doctor por qué en las criaturas no se puede dar una excepción semejante, o lo que es lo mismo, por qué en las criaturas no se puede dar una trinidad creada semejante análogamente a la increada, y cuáles son los principios naturales por los cuales nos consta de esa imposibilidad, no nos responde, como ni otros muchos autores.

### *Dominicos*: Cayetano.

Cayetano después de varias tentativas de solución y explicación, por fin limita el principio según la solución corriente: dos cosas idénticas con una tercera singular son idénticas entre, sí se trata de cosas finitas, y de razones absolutas y de relaciones transitivas; mas en las relaciones divinas inmanentes y opuestas no se cumple el principio: *Summa responsionis consistit in hoc quod illa maxima non tenet ubi natura est absoluta et suppositum respectivum, et hoc propter oppositionem relativam* [31]; *y esa oposición relativa es posible cuando la naturaleza es infinita y es infinitamente fecunda al interior* [32].

Como se ve, también Cayetano afirma claramente que el principio en su sentido material no es absolutamente universal. Unas veces se cumple y otras no se cumple. No se cumple en las relaciones inmanentes y opuestas e identificadas con una naturaleza absoluta, y se cumple en los demás casos. Cayetano aquí tiene el mérito de darse cuenta reflejamente de que está afirmando que hay *excepción* y que el principio no es absolutamente universal: *Illa maxima non tenet ubi*, etc.

[30] In 1, d. 34, a. u. q. 1 ad 6.
[31] In 1, q. 39 a. 1.
[32] In 1, q. 28, a. 3.

En adelante no oiremos ya más soluciones que las mencionadas, las cuales limitan el principio bajo la hipótesis de que se trate de relaciones opuestas e inmanentes. Mas para que la conclusión que vamos ilustrando quede plenamente confirmada, es necesario que aduzcamos otros autores, aunque repitan lo mismo.

## Juan de Santo Tomás.

Juan de Santo Tomás menciona todas las soluciones o limitaciones conocidas hasta entonces, y las tiene por buenas. Las limitaciones que cita son las ya sabidas.

La primera es que dos cosas son idénticas entre sí si se identifican con la tercera realmente y conceptualmente, y no cuando se identifican con ella realmente y no conceptualmente [33].

Juan de Santo Tomás conoce los inconvenientes que tiene esta solución, los cuales expusimos antes, y por eso la completa con la siguiente solución: dos cosas idénticas con una tercera son idénticas entre sí si ese término tercero se toma adecuadamente y según toda su extensión por lo menos una vez [34]. Esta es la excelente solución de Capréolo, la cual, como vimos, consiste en decir que el principio tomado en su sentido formal no tiene excepción alguna ni siquiera en Dios; pero que en sentido material tiene una excepción en la Trinidad divina.

La cuarta solución de Juan de Santo Tomás es la del P. Suárez, que resume así: el principio no vale en toda su universalidad; vale en las cosas finitas y cuando no hay oposición relativa; mas no vale en las cosas infinitas cuando hay oposición relativa entre los extremos [35]. Esta solución, que tanto ha escandalizado a algunos autores, la menciona Juan de Santo Tomás con la mayor neutralidad como una de las posibles y como cosa que no se opone a su manera de pensar [36].

La quinta solución que se cita es la del P. Vázquez [37], y coincide enteramente con la del P. Suárez.

Con lo dicho se ve cómo Juan de Santo Tomás niega la absoluta universalidad del principio de identidad, en su sentido material, diciendo que unas veces vale y otras no vale. Formula además las condiciones para que valga, que son: tratarse de cosas finitas y absolutas y no

---

[33] In 1, q. 27, d. 12, a. 3, n. 28, 31.
[34] Ibid, n. 31.
[35] Ibid.
[36] Ibid.
[37] In 1, d. 123, c. 2.

opuestas relativamente, y el identificarse los extremos con el medio tomado adecuadamente. Señala asimismo las circunstancias en que no vale, que son el tratarse de relaciones inmanentes y opuestas dentro de la misma esencia, y el identificarse los extremos con el medio no tomado adecuadamente.

Si alguien dijese que Juan de Santo Tomás no acepta excepción alguna contra el principio, entonces no serían posibles las limitaciones o fórmulas aceptadas por él como verdaderas, a saber: no admitiría la posibilidad de que dos cosas se identificasen realmente con una entidad numéricamente una y singular, y que, sin embargo, no se identificasen realmente entre sí, porque eso es precisamente lo que prohibe el principio.

Algunos han llegado a decir que el principio de identidad reformado con la explicación y distinción referente a las relaciones inmanentes y opuestas ya no tiene excepción alguna, y que, por tanto, el principio es absolutamente universal. Es claro que de esta manera el principio ya no tiene excepciones, pero no advierten que esa fórmula contiene una excepción contra la universalidad absoluta del principio.

### Billuart.

Billuart no es menos expresivo en esta parte. Hace mención de cuatro soluciones que tiene por buenas, y todas contienen alguna excepción contra el principio en su sentido material, y, por consiguiente, niega que el principio tomado en toda la amplitud del ser sea absolutamente verdadero [88].

La primera solución o limitación es: si dos cosas se identifican realmente con una tercera, se identifican realmente entre sí si esa cosa tercera es siempre la misma realmente y conceptualmente; pero no se identifican entre sí si esa cosa tercera es virtualmente múltiple, por identificarse con muchos términos realmente distintos.

Aquí la excepción es clarísima. Unas veces vale el principio y otras no vale. Vale cuando el medio es siempre el mismo según la realidad y el concepto; pero no vale cuando el término singular y numéricamente uno es virtualmente múltiple por identificarse con muchos términos realmente distintos. Se supone que hay una cosa numéricamente una que puede identificarse con muchos términos, y que éstos, a pesar de identificarse con una sola realidad, se distinguen realmente entre sí, lo cual es precisamente lo que prohibe el principio de identidad en su sentido

[88] *Tractat. de Myst. Smae. Trinit.* Dissertatio Proemialis, a. 3, parag. 3.

material. Y si no se permite ninguna excepción a ese principio, entonces tampoco es posible la limitación de que haya una cosa que se identifique con muchos extremos realmente distintos, porque estos extremos, por identificarse con una sola realidad, tendrían que identificarse entre sí realmente.

La segunda solución es la común a todos los autores católicos; dos cosas se identifican entre sí si se identifican con una tercera, según la realidad y el concepto. Si se identifican con una cosa tercera, según la realidad y no según el concepto, entonces también se identifican realmente entre sí, si no tienen oposición relativa mutua; mas no se identifican realmente si tienen entre sí oposición relativa mutua. También aquí la excepción es evidente: si el principio no tuviera excepción alguna, entonces sería imposible la hipótesis de que dos cosas se identificasen con una cosa tercera y que, sin embargo, tuviesen entre sí oposición mutua relativa.

La tercera solución es: dos cosas idénticas con una tercera se identifican entre sí, si el medio es singular e incomunicable a muchos realmente distintos por identidad; mas si ese medio es comunicable a muchos por identidad, entonces, aunque dos cosas se identifiquen realmente con él, no se identifican realmente entre sí sino que se distinguen realmente. También aquí se dice que el principio tiene su excepción. Si el principio fuera absolutamente universal y no tuviera excepción alguna, sería imposible que una cosa singular y numéricamente una se comunicase a muchos términos realmente distintos por identidad; porque entonces esos extremos se identificarían con una cosa numéricamente la misma, y, sin embargo, no se identificarían entre sí, lo cual está prohibido por el principio de identidad en su fórmula universal.

La cuarta solución es la de Capréolo: si dos cosas se identifican con una tercera, tomada según toda su extensión, se identifican realmente entre sí; mas si se identifican realmente con esa tercera cosa no tomada por lo menos una vez, según toda su extensión, no son idénticas realmente entre sí. Si no se hiciese una excepción contra el principio, no sería posible que una cosa singular y numéricamente una tuviera una extensión en virtud de la cual se pudiera identificar con muchos términos realmente distintos. Porque en este caso muchas cosas se identificarían realmente con una cosa tercera y, sin embargo, no se identificarían realmente entre sí, lo cual prohibe el principio de identidad comparada en su sentido material.

## Fr. Manuel Cuervo.

Modernamente se ha tomado una táctica bastante incoherente. Se afirma con toda resolución que el principio de identidad en su sentido material y absolutamente ilimitado es verdadero y no sufre excepción alguna; afirman que los que niegan esa universalidad son destructores de la filosofía y de la fe, y, sin embargo, ellos mismos son los que con más decisión defienden con todos los autores católicos la excepción que se ha de hacer al principio. Uno de estos autores es el P. Fr. Manuel Cuervo, O. P. [39].

He aquí la explicación enteramente común y ortodoxa del P. Cuervo: "Las cosas idénticas con una tercera son idénticas entre sí, se distingue: si son totalmente idénticas con ella, se concede; si son realmente idénticas y se distinguen de ella con distinción de razón, se vuelve a distinguir... si son realmente idénticas con un tercero, del cual se distinguen con distinción de razón, y se trata de perfecciones absolutas o de relaciones no opuestas entre sí, también se concede la proposición. Pero si se trata de relaciones opuestas entre sí, la cosa cambia completamente, porque la oposición relativa sin distinción real sería una verdadera contradicción y, por consiguiente, se niega la proposición. Y siendo este precisamente el caso de las relaciones subsistentes en Dios, es manifiesto que la dificultad propuesta carece de valor y fuerza para demostrar la identidad real de las relaciones divinas opuestas entre sí" [40].

El P. Cuervo afirma claramente que el principio en su sentido material y absolutamente universal no es verdadero, sino falso, porque unas veces se cumple y otras no se cumple. Se cumple cuando se trata de cosas creadas y de razones absolutas y de relaciones transitivas y no opuestas; pero no se cumple cuando se trata de relaciones opuestas entre sí. En este caso las relaciones, aunque se identifiquen según toda su propia realidad con la esencia divina, no se identifican realmente entre sí. Esto sería imposible si el principio de identidad comparada fuese absolutamente universal, de tal manera que abrazase a toda realidad y, por tanto, a toda suerte de relaciones. Estas relaciones, si se identificasen realmente con la esencia, tendrían que identificarse entre sí y no serían relaciones opuestas dentro de una misma esencia, sino idénticas.

Si, a pesar de todo, el P. Cuervo sigue defendiendo que el principio de identidad no tiene absolutamente ninguna excepción, sin duda no afir-

[39] *Suma*, t. 2 (BAC), pp. 90-92.
[40] Ibid., p. 92.

ma esto refiriéndose al principio en su sentido material, porque con respecto a éste dice el P. Cuervo que hay que admitir alguna excepción. Y si se refiere al principio tomado en sentido material, se ha de referir al principio ya limitado por la hipótesis de las relaciones opuestas; pero el principio así limitado contiene la excepción. Dice exactamente lo que dicen los otros doctores católicos, y lo que es más, siente enteramente con el P. Suárez, al que maltrata en esta parte.

Otros muchos dominicos se podrían aducir para demostrar que todos ellos generalmente admiten alguna excepción contra el principio de identidad en su sentido material; pero los aducidos bastan para demostrar la tesis.

### *Jesuítas*: Toledo.

Todos saben que los autores jesuítas admiten ordinariamente que el principio de identidad, tomado en sentido material y universal, no es verdadero, porque tiene una excepción en las relaciones trinitarias. Sin embargo, para complemento de la materia aduciremos también el testimonio de algunos de ellos.

Explicando el axioma discutido, dice el P. Toledo: *Oportet dicere quod quando duo identificantur realiter cum tertio aliquo finito et terminato, sunt eadem inter se; tamen cum illud est infinitum et illimitatum... non sic est* [41], con tal que haya entre los extremos oposición relativa.

Así que el principio unas veces vale y otras no. Vale al tratarse de cosas finitas; no vale cuando se trata de las cosas infinitas y relativamente opuestas

### San Roberto Belarmino.

De la misma manera se expresa el Doctor de la Iglesia, San Roberto Belarmino: *Etiamsi illa maxima esset universaliter vera in rebus finitis, non propterea deberet esse vera in Deo infinito* [42], a causa de la oposición de relaciones que en un ser infinito y fecundo internamente ha de haber. Aquí claramente se asienta la excepción contra el principio cuando se trata de cosas infinitas, porque en ellas pueden darse relaciones mutuamente opuestas dentro de la misma esencia.

---

[41] In 1, q. 28, a. 3.
[42] *De Controversiis*, t. I. Controv. de Christo, 1, 2, c. 18 ad 2.

## Molina.

El P. Molina critica muchas respuestas de los escolásticos y acepta una de ellas, que es la siguiente: *Principium illud intelligendum (est) de identitate cum aliquo tertio singulari incommunicabili; quo pacto intellectum, est universim verum, tam de identitate reali quam formali, et tam in rebus creatis quam increatis. Intellectum vero de quocunque individuo, sive illud communicabile sit multis sive non, est principium pseudographum, non secus atque hoc: omnes lineae ductae ab eodem puncto ad idem punctum sunt aequales, si intelligatur tam de rectis quam de obliquis, ut patet* [43].

Así que la sentencia del P. Molina es que el principio es verdadero unas veces y otras no. Es verdadero cuando dos cosas se identifican con una cosa tercera que no es comunicable por identidad a otros muchos; así sucede en todo silogismo expositorio, tratándose de las creaturas. Mas no vale cuando dos cosas se identifican con una tercera que tenga su extensión, por identificarse con muchos términos realmente distintos. En este caso, aunque los extremos se identifiquen con el medio, no se identificarán entre sí, a no ser que éste se tome según toda su extensión. Es, pues, manifiesto que el P. Molina pone una excepción contra el principio en su sentido material.

Y añade el P. Molina una advertencia digna de su gran fuerza reflexiva. Dice que el principio en toda su universalidad y en su sentido material no es un principio de la razón ni primero ni segundo, sino nulo. Es un principio pseudógrafo, como el principio de que todas las líneas trazadas entre dos puntos son iguales, entendiéndolo de las rectas y de las curvas. Y la razón es bien sencilla. Un principio que consta de términos universalísimos no puede tener excepción ninguna en ningún orden; y como el principio de identidad comparada en su sentido material tiene una excepción en las relaciones divinas opuestas, síguese que ese principio no es un principio de la razón.

## Ruiz de Montoya.

Ruiz de Montoya perfiló mucho el sentido del principio, y, sobre todo, de la excepción que se había de poner en el principio: *Quaecunque igitur sunt idem realiter uni tertio finito et limitato, sunt etiam idem*

[43] In 1, q. 28, a. 3 ad 2.

*realiter inter se. Verumtamen quae sunt idem realiter uni tertio simpliciter infinito in genere entis, possunt nihilominus inter se realiter distingui si relative opponantur invicem et tamen non opponantur illi tertio* [44].

Aquí se acepta claramente una excepción contra el principio de identidad comparada. Unas veces vale y otras veces no vale. Vale siempre que se trate de cosas finitas o de cosas infinitas absolutas y de relaciones no opuestas entre sí. No vale cuando se trate de cosas infinitas que tengan oposición relativa entre sí, y son relaciones inmanentes. Es la solución corriente.

Sin embargo, el mismo P. Ruiz de Montoya dice que el principio es absolutamente universal y que no tiene excepción ni en lo creado ni en lo increado, *Absolute verum esse illud principium in tota universalitate entis, abstrahendo a creato et increato, finito et infinito* [45].

Mas esto lo dice el P. Ruiz de Montoya del principio en su sentido formal o en su sentido material ya limitado por la restricción de las relaciones opuestas. Es cierto que el principio, en su sentido material restringido por las relaciones opuestas, ya no tiene otras excepciones; pero esa misma restricción ya está diciendo que el principio tiene una excepción y que es falso si se toma en toda su universalidad e irrestricción. Sin embargo, no negaremos que hay alguna incoherencia en afirmar tan absolutamente que no tiene excepción alguna después de haber puesto él mismo la excepción de las relaciones opuestas.

## Vázquez.

El P. Vázquez procede con gran cautela en toda esta materia.

Primeramente dice que el principio en toda su universalidad no es verdadero: *propositionem illam "quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se" non esse in universum veram. Non quia in creatis rebus aliquando sit falsa, eo quod possit contrarium accidere; sed quia non repugnat in universum aliqua esse idem re cum uno tertio et differre realiter inter se sicut in mysterio Trinitatis fides docet. Dicimus itaque, quamvis repugnet in rebus finitis et creatis aliqua duo esse idem cum tertio secundum rem et inter se realiter differre, id tamen non repugnat in ente infinito scilicet Deo, ut simul sit una essentia et relationes ab ea non distinguantur ex natura rei, sed summa simplicitate cum essentia*

---

[44] *De Sma. Trinit.*, d. 15, s. 2, n. 6.
[45] Ibid., s. 3, n. 2.

*coniungatur: nihilominus inter se mutuo realiter differant. Hoc autem peculiare est in Deo* [46].

Bien claro dice Vázquez que el principio en su forma universalísima no es verdadero, ya que sufre excepción en Dios, y sufriría también excepción en las criaturas si en ellas hubiese relaciones inmanentes mutuamente opuestas como las hay en Dios.

En segundo lugar, da la razón porque en Dios puede haber esa manera de excepción. La razón remota es la infinitud divina, y la razón próxima es la oposición de relaciones inmanentes fundadas en la infinitud.

La infinitud exige que la esencia divina sea fecunda al interior por medio de sus facultades intelectiva y volitiva, y que tenga dos procesiones internas e inmanentes; de donde resultará que forzosamente tendrá en sí relaciones mutuamente opuestas e identificadas con la esencia; y las relaciones mutuamente opuestas exigen no identificarse entre sí aunque se identifiquen realmente con la esencia divina [47].

Un corolario deduce de aquí el P. Vázquez, y es que el fundamento del silogismo no es el principio de identidad comparada en sentido material universalísimo, porque en esa universalidad es falso; sino que el fundamento es el principio de identidad en su sentido formal, que es lo mismo que el principio *dictum de omni, dictum de nullo*, a saber: si dos cosas se identifican con una tercera, según la predicación, y tomando el medio por lo menos una vez en toda su extensión, son idénticas entre sí.

## Navarro.

Algunos autores jesuítas y de otras órdenes creyeron salvar el principio de toda excepción por medio de la distinción virtual intrínseca, la cual consiste en cierta virtualidad y equivalencia de distinción real, por la que una cosa verifica intrínsecamente predicados intrínsecamente contradictorios, sin contradicción, independientemente de toda operación de nuestra mente. Aunque las relaciones se identifican realmente con la esencia, sin embargo también se distinguen virtualmente de ella con equivalencia de distinción real, y, por consiguiente, no es necesario que se identifiquen realmente entre sí. El principio quedaría así formulado: dos cosas idénticas realmente, pero no virtualmente, con una tercera, se identifican realmente entre sí; mas si se identifican con una cosa tercera realmente y de ella se distinguen virtualmente, se distinguen realmente entre sí [48].

Mas en primer lugar, la consecuencia no es legítima. La consecuencia legítima sería

[46] In 1, d. 123, n. 9.
[47] In 1, q. 28, a. 3, commentarius.
[48] Joachimus Navarro: *Cursus Theol.*, t. 1, p. 419.

que, si dos cosas se identifican realmente con una tercera y se distinguen virtualmente de ella, serán entre sí idénticas realmente y virtualmente se distinguirán. De donde se seguiría que las personas divinas no serían entre sí *realmente* distintas, sino sólo *virtualmente*, lo cual es negar la fe. Y, en segundo lugar, *se admite la excepción contra el principio de identidad*, que es lo que se quería evitar. Porque el principio de identidad comparada exige que dos cosas se identifiquen como se identifican con el medio; mas con el medio se identifican realmente y se distinguen virualmente, luego entre sí ambas cosas serán realmente idénticas y sólo virtualmente distintas; y si a pesar de esta prohibición del principio de identidad no se concluye la *identidad* real de los extremos, sino la distinción real, se ha puesto una excepción en el principio y se ha negado clarísimamente su universalidad.

Otros muchos autores jesuitas podríamos aducir, pero todos ellos nos darían algunas de las limitaciones que ya hemos visto en los autores principales. Por eso, omitiendo otros muchos, sólo nos detendremos en uno de los más famosos de los tiempos modernos, que es

## Billot.

El P. Billot es uno de los que con más amargura se han quejado de los que dicen que el principio de identidad comparada no es universal, y sostienen que hay que poner alguna excepción en él. Si esto se admite, dice, se renuncia a la razón y, por consiguiente, también a la fe, porque la fe no se puede sostener si la razón se arruina. También le parece que si se pone alguna excepción, el principio ha de ser meramente inductivo, y valdrá solamente en los casos en que la experiencia lo abonare. Sus palabras son:

*Sed hoc* (*la excepción*), *nullatenus admittitur, quandoquidem evidenter apparet dictum principium esse a priori et comparari non experientia, non inductione, sed ipsa immediata analysi conceptuum, imo esse basim ac fundamentum omnium regularum syllogismi. Necesse igitur est ut intra limites suae legitimae significationis sit absolute et universaliter verum, et tam in divinis quam in creatis applicatur, non secus ac istud: nihil potest esse simul et non esse, aliaque huiusmodi. Alioquin quid amplius de Deo superest ratiocinandum?* [49].

Mas el P. Billot, que tan acerbamente se opone a toda excepción contra el principio, y dice que es universalísimo, afirma también la excepción de muchas maneras.

Esto aparece primeramente en estas mismas palabras en que reprende la solución suareciana. Aquí dice que el principio es verdadero si *se le toma en su legítima significación y no en todas las significaciones de que es capaz*. Porque el principio es capaz de extenderse a toda realidad

[49] Billot: *De Deo Uno et Trino*, ed. 7, pp.435-436.

divina y humana, absoluta y relativa de cualquier clase, ya que habla de toda clase de realidades. Y, sin embargo, Billot dice que no se ha de tomar en toda la extensión de que es capaz, sino que hay que entenderlo sólo en una determinada extensión de su significado. ¿Y no es esto decir que el principio en su fórmula universal y no retocada es falso, y que sólo es verdadero en la fórmula retocada y limitada que él nos va a dar en compañía de todos los doctores católicos? Esto es precisamente lo que dice Suárez: el principio en toda la extensión del ser no es verdadero; unas veces se cumple y otras no; mas *debidamente entendido es verdadero.*

En segundo lugar, afirma Billot la excepción de una manera práctica al dar la solución de la famosa dificultad contra la Trinidad. Dice que el principio es siempre verdadero *menos* cuando se trata de relaciones opuestas realmente entre sí e identificadas con una cosa tercera. Dice así, explicando el axioma:

*Quapropter ad integram difficultatem responsio sit in forma: quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se, Dist. mai: quae sunt eadem re et ratione, concedo mai.; Re sed non ratione, subdist.: si ratio secundum quam a tertio distinguuntur sit ratio absoluta, per sepsam ponens aliquid in re rursus conc. mai. Si sit ratio propria relationis, scilicet ad aliquid, adhuc subdist.: Sunt idem si inter se relativa oppositione non opponantur, iterum atque iterum concedo; si inter se opponantur ut relatio principii et relatio eius quod est a principio, nego mai* [50].

En esta solución se admite evidentemente una excepción contra la universalidad del principio. Unas veces el principio se cumple y otras no se cumple. Se cumple cuando se trata de identificación real y conceptual de dos cosas con el medio; y también cuando las dos cosas se identifican con el medio realmente y no conceptualmente, y se trata de cosas absolutas o no relativamente opuestas. No se cumple cuando las dos cosas identificadas con una tercera son relaciones opuestas positivamente; porque en este caso, aunque se identifiquen realmente con una cosa tercera, singular, sin embargo se distinguen realmente entre sí; porque sería una contradicción que se opusiesen realmente y que realmente se identificasen.

Y si se dice que no se introduce ninguna excepción, entonces es imposible que se dé la hipótesis contenida en la solución, de que haya relaciones opuestas, a pesar de que se identifiquen con una cosa tercera;

---

[50] Ibid., p. 441.

en este caso el principio prohibe que tales extremos sean distintos entre sí y, por tanto, prohibe que sean opuestos entre ellos.

Dirá el P. Billot que él no pone excepción en el principio, sino que *lo explica, le da la recta significación, lo distingue convenientemente,* pero *no lo niega.*

Mas distinguir un principio universal para determinar una de las significaciones de que es capaz, y restringir a esa significación la verdad del principio, es poner en él una excepción y negar su universalidad absoluta, que es lo que hizo el P. Suárez. Así que el cardenal Billot, que tan acerbamente reprende a Suárez, no dice ni más ni menos que lo que dice Suárez, y lo que dice todo católico. Porque, lo repetimos, en esta materia todos los católicos coinciden en la realidad, y es de lamentar que por la diferencia en el hablar algunos fomenten involuntariamente las discordias.

En tercer lugar, el P. Billot admite la *excepción* en el principio, no sólo prácticamente y en la manera de explicarlo, sino también de una manera *refleja* y *consciente*. Porque queriendo dar el resumen de su doctrina en esta parte dice:

*Verus ac legitimus praefati principii sensus est de iis quae tum re tum ratione identica sunt: atque hoc modo principium est universalissimum et tam in divinis quam in creatis applicatur. Sin autem accipiatur de iis quae utpote ratione differentia a tertio sola reali identitate cum eo identificantur, sic non habet necessitatem, nisi quadam suppositione adiecta utpote si ponas extrema non magis opponi inter se quam opponuntur cum tertio. Et hoc modo in* QUIBUSDAM MATERIIS VERIFICATUR, IN QUIBUSDAM VERO NON, *prout materia verificat vel non, ipsam suppositionem, sine qua enuntiatum no recte procedit. Porro in omnibus materiis praedicta suppositio verificata invenitur,* SI SOLAS EXCIPIAS RELATIONES MUTUAS SUBSISTENTES [51].

En estas palabras dice textualmente que el principio tomado en toda la amplitud de que son capaces los términos de que consta, negarían la Trinidad, y por eso es necesario ponerle una limitación o excepción.

Se dice, además, en qué casos se cumple y en qué casos no se cumple. Se cumple siempre que no se trate de relaciones opuestas e inmanentes; mas si se trata de relaciones opuestas e inmanentes, el principio es falso.

---

[51] Ibid., p. 442.

## Conclusión.

Si prescindimos de la sentencia de Mahieu, y consideramos la manera como comúnmente explican los doctores católicos el principio de identidad comparada, para acomodarlo al misterio de la Trinidad y para salvar la razón, veremos que *todos convienen* en dar tales explicaciones y distingos, que finalmente vienen a afirmar que contra la universalidad del principio en su sentido material se da una excepción en la Trinidad, y que esta excepción es la única. Los mismos que expresamente dicen que el principio no contiene ninguna *excepción, no ven que ellos mismos la ponen;* ellos mismos dicen que el principio no vale sino explicado *correctamente, y esta explicación correcta siempre consiste en poner alguna excepción con respecto al enunciado universal e irrestringido,* que es de lo que se trata.

JOSE HELLIN, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid), 1950.

# "LA EVOLUCION DE LA PSICOLOGIA DE ARISTOTELES", SEGUN NUYENS

## A. ESQUEMA DE LA OBRA

*L'évolution de la psychologie d'Aristote*[1], de F. Nuyens, está traducida de la primera edición holandesa publicada en 1939. Rara vez una obra de investigación se agota con tanta rapidez y se traduce a otra lengua. Este éxito editorial, que prueba así el mérito del libro, como la pervivencia del aristotelismo en los fundamentos de la cultura europea, justifica también el que consagremos un artículo al examen de la obra y del asunto que en ella se desarrolla.

Cerca de un millar de pasajes aristotélicos examinados y la misma contextura de la obra revelan un trabajo sólidamente organizado, que comienza por un prólogo del maestro y director de la escuela belga de estudios aristotélicos, el profesor de Lovaina A. Mansion. La profusión de los textos griegos reproducidos y la más de las veces acompañados de la traducción francesa, facilitan notablemente la lectura.

Nuyens comienza su trabajo dando a conocer la obra de Jaeger y los juicios que ha merecido de los especialistas, particularmente de Mansion. De interés singular son los párrafos consagrados a la historia y discusión de los métodos empleados en la investigación aristotélica y el recuento de los problemas principales que ella ha planteado. Más tarde nos ocuparemos de este punto de capital importancia. El capítulo introductorio cierra con el estudio de las nociones de materia y forma, acto y potencia, y del *nous*.

La obra consta de otros seis capítulos dedicados por pares a los tres períodos *inicial*, de *transición* y *final* de Aristóteles. En los capítulos segundo, cuarto y sexto se estudian las relaciones entre el alma y

[1] NUYENS, FRANÇOIS: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Préface de A. MANSION. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, 1948; 25 × 17 cms. XV-353 pp.

el cuerpo en cada una de estos tres períodos: *dualista*, el primero; *instrumentalista*, el segundo, e *hylemorfista*, el final. Los capítulos tercero, quinto y sexto estudian la noética en cada uno de los tres períodos.

En el período primero se analiza la *Psicología de Eudemo*, el *Protréptico*, el de *Philosophia*, el *Organo* y varios escritos físicos. En el período de transición se estudia la *Historia animalium*, *De partibus animatium*, *De motu animalium*, y se fija la cronología así de estas obras pertenecientes, en su mayoría, a ese período, como la de la *Metafísica*, *Política* y *Éticas*, que preferentemente fueron cultivadas y compuestas en el período final.

En los capítulos 7 y 8, relativos al período final, se estudia especialmente el *De anima* y parte de los *Parva naturalia* y el *De Generatione animalium*.

Como el mismo Nuyens advierte, su estudio persigue una triple finalidad. Aspira a dar un bosquejo de la evolución de Aristóteles en Psicología; quiere explicar la noética del Estagirita, "cruz de los intérpretes aristotélicos", y al mismo tiempo pretende fijar la cronología y autenticidad de las obras del Filósofo. El investigador reconoce que la empresa es difícil. Su única ambición es dar los primeros pasos en jornada tan ardua (pág. 59).

El valor de la obra de Nuyens no quedaría suficientemente destacado con un breve resumen o recensión de la misma. En atención a su mérito singular, tras una exposición esquemática de los resultados obtenidos, añadiremos observaciones críticas en cada uno de los problemas principales, con una indicación más o menos extensa de nuestros propios puntos de vista.

## B. EL PROBLEMA NOETICO

### 1. Exposición de Nuyens.

El estudio mejor logrado de Nuyens es, a nuestro juicio, el capítulo último de su libro, que dedica al problema noético en el período final de Aristóteles. Es el dilema *alma-intelecto*, al que llegó el Estagirita impulsado por dos concepciones antagónicas sobre la naturaleza del alma, a la que por una parte consideraba como forma y entelequia del cuerpo, destinada a perecer con él, y por otra parte como la substancia separada o separable, característica de la antropología platónica, que pasa a la doctrina aristotélica sobre el *nous*.

Nuyens estudia a fondo este problema, uno de los más torturantes

que el Estagirita agitó sin darle solución satisfactoria. Se ha creído ordinariamente que Aristóteles se ocupa de esta cuestión sólo en el libro tercero *De Anima*. No es cierto. Nuyens demuestra lo contrario desarrollando sucesivamente este tema en los tres libros de la obra *De Anima*, en una exposición magistral que hace del dilema *alma-intelecto* a lo largo de toda la obra.

Ya en el prólogo se plantea dicho dilema—según Nuyens—en las siguientes palabras del Estagirita:

"L'objet de notre investigation est d'étudier et de connaitre, en primer lieu, la nature de l'âme, c.-a.d. son essence, ensuite ses propriétés. Parmi celles-ci les unes semblent être des déterminations propres è l'âme elle-même, tandis que d'autres semblent plutôt appartenir à l'être vivant à cause del l'âme" [2].

En las últimas palabras, Nuyens ha traducido el plural ζῴοις, por el *ser vivo*, deduciendo de ahí que Aristóteles establece dos clases de propiedades: las primeras son las propias del alma. Las segundas, las del sujeto dotado de alma. De aquí concluye, refiriéndose a las primeras propiedades:

"Dans la mesure, donc, ou l'âme prossède des attributs ou des propriétés, elle n'est pas une entéléchie. Les attributs de la seconde classe appartiennent à l'être vivant "par" l'âme, c.-à-d. à cause d'elle. Le sujet de ces propriétés est l'être vivant *parce qu'il est animé*. Les attributs de cette seconde sorte menent donc plutôt à la conclusion que l'âme est l'entéléchie de l'être vivant" [3].

El problema visto por Nuyens aparece con más relieve poco después en el mismo capítulo. La gravedad del asunto no pasa inadvertida a Aristóteles, que deduce las consecuencias de sus premisas diciendo:

"Si donc il y a quelque une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit propre, à elle seule, l'âme pourra exister à part; mais, s'il n'y en a aucune qui lui soit propre, l'âme ne pourra pas être separée du corps) [4].

---

[2] El examen del texto aristotélico no parece justificar esta conclusión. El prólogo del libro primero, como varios de los prólogos doctrinales de Aristóteles, se caracteriza por una problemática profunda y densa. El primer problema que aquí plantea es la discriminación del objeto propio de la psicología, cuestión que se halla enredada con el problema general del ser, que parece estar exigiendo un método general de las cosas cuya sustancia queremos conocer. "Si este método o ciencia general no existe, todavía se hace más difícil la ciencia que exigirá métodos especiales para cada objeto" 402 a 16-19). Por eso hasta ahora el Estagirita parece preocuparse sólo del problema fundamental metodológico, que más abajo veremos en los MM. (= *Magna Moralia*) y en la *Metafísica*, a saber: Si existe una ciencia general del ser, como dicen los platónicos, o si sólo existen ciencias particulares, como defiende Aristóteles.

[3] *De Anima* A. Γ, 402 a 7-20. NUYENS, p. 266.

[4] *De Anima* A. Γ, 403 a 19-12. NUYENS, p. 268.

Varios capítulos más tarde se encuentra en Aristóteles registrada la existencia de un doble *nous*, que Nuyens pone de relieve refiriéndose a las frases aristotélicas siguientes:

"El pensar ( διανοεῖσθαι ), el amar y el odiar no son propios del *nous*, sino del sujeto que lo tiene en cuanto que lo tiene. Así, cuando el sujeto es destruído, no queda recuerdo ni amor, pues no son, como decíamos, atributos del *nous*, sino del sujeto que ha perecido ya. Por lo que hace al *nous*, es algo más divino e impasible" [5].

Aristóteles no explica más por ahora la naturaleza de este nous, que sobreviene al hombre. De él se ocupará especialmente en el libro tercero. Con esto queda esquemáticamente expuesto el resultado del análisis del libro primero.

El Autor inicia el estudio del libro segundo por las palabras finales del capítulo primero, donde Aristóteles dice: "que ni el alma ni sus partes—caso de ser divisible—son separables del cuerpo; pues ciertas partes del alma son entelequía de sus partes corpóreas, sin que esto impida el que haya partes que sean separables, porque no son entelequía de cuerpo alguno" [6].

Por lo anteriormente dicho y por un texto del *De generatione animalium*, es evidente que esa parte separable es el *nous*, como se puede comprobar por el resto del libro segundo *De Anima*, cuyo estudio termina Nuyens consignando la necesidad que establece Aristóteles de un doble principio activo y pasivo para la realización del conocimiento sensible.

En el capítulo cuarto del libro tercero, se aborda el estudio del *nous*, en cuya actividad encuentra Aristóteles, y con él Santo Tomás, una gran semejanza con el conocimiento sensible. Así en la sensación como en la inteligencia interviene un doble principio activo y pasivo. Nuyens insiste en esta semejanza, como en premisa fundamental de la noética aristotélica, a pesar de dos expresiones del Estagirita, según las cuales el entendimiento sería pasivo, y también las facultades sensitivas serían igualmente pasivas. En una de ellas dice Aristóteles que el *nous* es impasible, y en la otra dice que el *nous* padece o recibe de los inteligibles. Esta dificultad, que es sólo aparente, no destruye las diferencias entre la sensación y la intelección. Estas aparecen aún con mayor claridad cuando el Estagirita dice que la mente es inmiscible, es decir: no

---

[5] *De Anima* A. Γ, 408 b 25-29.

[6] 413 a 5-9. CICERÓN usó en latín este término, que al castellanizarse debe acentuarse en la *i*, como lo hace Espasa. CICERÓN, por su somera formación filosófica, interpretó mal a Aristóteles, identificando la entelequía con el éter ( *Tusc.*, 1, 10, § 22). Mejor lo entendió CALCIDIO, traduciéndolo "*absolutam perfectionem*" (*Comm.*, 222, p. 258, 19).. HERMOLAO BARBARO lo traduce como *perfectihabitio*.

puede estar ocupada por los conceptos, en la forma en que el sensorio lo está con la sensación o lo sensible,

De aquí se deduce que el entendimiento, antes de pensar, es pura potencia: en sí no es nada (p. 286), es sólo "lugar de formas". Las diferencias con las facultades sensitivas se destacan más al comparar la impasibilidad absoluta del *nous* con la impasibilidad relativa de las sensaciones. La sensación no se da sin cuerpo, mientras que el *nous* es separable del cuerpo, aunque advirtiendo que el pensar tiene esta independencia respecto al cuerpo sólo cuando se toma al pensamiento en sí mismo; mientras que el pensamiento de cada hombre en particular es dependiente del cuerpo (p. 289), como consta por la absoluta necesidad que el hombre tiene de la sensación y de la fantasía para pensar:

"Pues no hay cosa alguna separada de la magnitud sensible, como parece" [7].

## 2) Un punto discutible.

No es de fácil explicación la naturaleza del conocimiento intelectual en sí mismo considerado, en contraposición al que se realiza en la realidad siempre con alguna independencia de los sentidos. Nuyens cree encontrarla en el trozo *De Anima* (1, 4, 429 b 10 sqq.) conocido por su gran dificultad de interpretación. El pasaje aristotélico es, ciertamente, de importancia excepcional, pero la interpretación de Nuyens nos parece poco satisfactoria y digna de discusión. La traducción que hemos dado de ese pasaje en otro estudio, podría redactarse así:

"Porque una cosa es la *magnitud* y otra el *ser de magnitud*—τὸ μεγέθει εἶναι—, y *el agua*, y el *ser de agua*, porque la carne no está sin la materia, sino como la chatez en el chato, pues se encuentra en esta cara. En este caso *[el hombre]* juzga mediante otra facultad o con una facultad dispuesta de otra manera. Porque con el sensorio juzga lo caliente y lo frío y aquellas cosas comprendidas bajo la razón *[o especie]* de la carne. Porque el *ser de carne* lo juzga con otra potencia que es separable o como una línea quebrada que se extiende sobre sí misma. Del mismo modo en lo abstracto; lo recto es (*para el conocimiento*) como lo chato, porque va con lo continuo; pero su esencia *[abstracta]*, si son cosas distintas, el *ser de rectitud* [τὸ εὐθεῖ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ] y la rectitud, lo conocen con otra facultad o con la misma dispuesta de otra manera" [8].

Nuyens, siguiendo a De Corte, cree que en la línea recta y en la quebrada están simbolizados dos tipos de conocimiento intelectual: el de lo concreto y el de lo abstracto. La línea quebrada, según ellos, se com-

[7] *De Anima* Γ, 3, 432 a 3-4.
[8] E. Elorduy: *El dativo del ser abstracto; l. c.*, p. 110. *De Anima* Γ, 4, 429 b 10-21.

para consigo misma después de ser enderezada. Esta última interpretación estaría justificada si Aristóteles dijera ὡς ἡ ἐκτεινομένη ἔχει πρὸς τὴν κεκλασμένην. Pero, tal como está redactado el pasaje aristotélico, no se trata de una comparación de línea quebrada con línea recta, sino de una explicación en la que se trata de exponer la naturaleza del conocimiento intelectual, movimiento que el *nous* desarrolla en zigzag, como en una línea quebrada que se va desarrollando o extendiendo sobre sí misma.

Esta nos parece la explicación más obvia. Al tratar del conocimiento divino, según Aristóteles, éste se desarrolla en forma circular perfecta, uniformemente y sin variación alguna. Algo así es el conocimiento intelectual, aunque más inferior que el divino, como lo es el movimiento en línea quebrada respecto al circular. En cambio, el conocimiento sensible es la trayectoria rectilínea que siguen las especies desde el objeto hasta el sensorio, sin reflejarse sobre sí misma, y, por lo tanto, sin autoconocerse.

No se trata, por lo tanto, de comparaciones, sino de movimientos reales. Todas las escuelas clásicas concebían la actividad cognoscitiva como un movimiento prodigiosamente rápido. El movimiento rectilíneo es de las especies sensibles o los sensibles, que recorren una trayectoria recta para alojarse en los sensorios, donde serán formas conocidas, sin volver de nuevo al objeto. Su característica es que no rehacen el camino primero para volver al objeto de donde proceden. Por esto, lo sensible en sí sólo es cognoscible en potencia [9]. No es autocognoscente; su conocimiento deviene actual en los sentidos.

En cambio, los inteligibles tienen un movimiento en línea quebrada, inmanente a sí mismo. Tal es el conocimiento noético, realidad intencional que existe en la naturaleza, de modo parecido a las especies sensibles; pero con la diferencia de que este movimiento, que se repliega en sí mismo, es cognoscible actualmente en sí cuando se trata de cosas inmateriales, por la identidad que existe entre ellos y el *nous* que los conoce [10], y —como antes se dijo—no es más que "el lugar de las formas conocidas".

---

[9] *De Anima* B., 5, 417 a 6.

[10] *De Anima* Γ, 4, 430 a 2-5. Sería interesante saber si LEIBNIZ se inspiró en esta concepción aristotélica para su *Monadología*. En el fondo de las mónadas se supone, en efecto, el único lugar propio de las percepciones y de las mutaciones en que pueden consistir únicamente las acciones internas de las substancias simples. Con todo, sería muy aventurado atribuir a Aristóteles la división del ser en cuanto a ser, en esa forma de atomismo espiritual. Tampoco cabe en Aristóteles la suposición de que el ser en cuanto a ser se halle dividido en entelequias distintas, como LEIBNIZ llama a sus mónadas (*La Monadologie*, §§ 17, 18).

Al hablar así, Aristóteles aparece profundamente influenciado por Anaxágoras, cuya doctrina expone en este pasaje de su introducción histórica a la metafísica:

"Después de estos filósofos y de estas causas primeras por ellos admitidas, como no eran suficientes para explicar la naturaleza de los seres, la misma verdad les obligó, como lo dijimos antes, a buscar la causa cuya consecuencia eran los principios por ellos establecidos. Porque ni la tierra, ni el fuego, ni otra cosa parecida puede ser principio admisible de la bondad y hermosura que aparece en unos seres y de que otros sean producidos con semejantes perfecciones, ni es de suponer que aquéllos hubieran opinado esto. Ni sería razonable atribuir al azar y a la fortuna una obra de tanta monta. Y por eso hubo de destacar como un hombre sobrio que habla entre otros que primero estaban diciendo desatinos, aquel que dijo que el espíritu *[nous]* está dentro de toda la naturaleza, como lo está en los seres vivos, y que éste es causa de todo el cosmos y del orden universal. Es cosa clara, que todos sabemos, que Anaxágoras trató de esta doctrina, pero el primero que supo dar con la causa fué Hermótimo de Clazomene" [11].

La actuación del *nous* dentro de los seres se manifiesta ante todo en los movimientos que les comunica:

"Por eso dice también rectamente Anaxágoras al afirmar que el *nous* es impasible e inmiscible, puesto que hace al mismo *nous* comienzo de todo movimiento; porque sólo de esta manera puede mover siendo él inmóvil y puede dominar *[la materia]* siendo él inmiscible" [12]

---

[11] *Met.* A., 3, 984 b 8-20.

[12] *Phys.* O., 5, 256 b 24. Cfr. *De Anima* Γ, 4, 429 a 18-20. Por lo demás, la doctrina de que lo inteligible se identifica con el intelecto, o sea que lo inteligible es autocognoscente, resulta una teoría tan obvia para Aristóteles como extraña para nosotros. Es interesante a este propósito el raciocinio con que SANTO TOMÁS interpreta al Estagirita en el *III de Anima, lectio IX* (430 a 2). La *versio antiqua* da así la interpretación de Aristóteles:

"Et ipse autem *[intellectus]* intelligibilis est, sicut intelligibilia. In his enim quae sunt sine materia, idem est intellectus, et quod intelligitur. Scientia namque speculativa, et sic scibile, idem est.

Non autem semper intelligendi causa consideranda. In habentibus autem materiam, potentia unumquodque intelligibilium. Quare quidem illis non inerit intellectus; sine materia enim, potentia est intellectus talium. Illud autem intelligibile inerit".

La traducción literal reproduce exactamente como el original griego la absoluta identidad establecida entre *entendimiento = inteligible, inmaterial = ciencia especulativa*. Y refleja la grave cuestión de las intermitencias del sueño y el olvido, y distracción, que experimentamos en la ciencia de los inteligibles. Veamos cómo Santo Tomás desdobla esa cosa idéntica en tres realidades distintas, a saber: *la cosa entendida, su especie* y *el entendimiento* que con ella se conoce a sí mismo:

"Et ideo hic dicit, quod *in his quae sunt sine materia!* Id est si accipiamus intelilligibilia actu, idem est intellectu et quod intelligitur, sicut idem est sentiens in actu et quod sentitur in actu. Ipsa enim scientia speculativa, et sic scibile, id est scibile in actu, est idem. Species igitur rei intellectae in actu, est species ipsius intellectus; et sic per eam seipsum intelligere potest. Unde supra Philosophus per ipsum intelligere, et per illud quod intelligitur, scrutatus est naturam intellectus possibilis. Non enim

En lo único en que Aristóteles se aparta de Anaxágoras es en que éste no pone diferencia alguna entre las diversas clases de alma y de *nous*. El Estagirita atribuye las propiedades de cognoscibilidad en forma distinta al ser, en cuanto ser y a los seres materiales. El movimiento es también distinto en los diversos estratos de los seres.

El ser en cuanto ser, despojado de las envolturas de la materia y accidentes es conocimiento autocognoscente encerrado en sí mismo. Lo que Platón creía luz que sólo viene a este mundo de ideas extrínsecas a la naturaleza, Aristóteles contempla como luz que brilla en el interior de los seres, en forma tan escondida e incomunicada, que sólo una διάνοια penetrante puede atisbar su resplandor por entre los celajes de la materia. Esos inteligibles, que se confunden con el *nous*, son algo realmente divino, pues también la divinidad esconde los resplandores de su cognoscibilidad en los movimientos celestes, maravilla de uniformidad en la órbita circular, que en forma prodigiosamente vertiginosa recorre sin cesar en una eternidad sin fronteras. La diferencia que existe entre lo inteligible celeste y lo sublunar es que el movimiento celeste tiene una trayectoria circular inmensamente más rápida y uniforme que las vibraciones de lo inteligible sublunar en el fondo de la materia. Pero ambos movimientos son autocognoscitivos.

En la naturaleza de ese movimiento replegado en sí mismo está, a nuestro juicio, el nervio central del sistema aristotélico. Lo que Platón hizo extrínseco al mundo, lo traslada el Estagirita a la inmanencia de la naturaleza corpórea, convencido de que al pensar de esta manera es más objetivo y más fiel a la mentalidad filosófico-religiosa del pueblo griego. Los inteligibles, que yacen sumergidos en el abismo del ser en

---

cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc quod intelligimus non intelligere. Accidit autem hoc in intellectu possibili, quod non intelligatur per essentiam suam, sed per speciem intelligibilem, ex hoc quod est potentia tantum in ordine intelligibilium."

La identidad entre inteligible e intelecto ha desaparecido en Santo Tomás. La distinción que introduce entre lo inteligible y lo intelectivo es indudablemente un gran avance de la psicología cristiana, aunque no por eso dejan de surgir acá y allá las derivaciones de la doctrina aristotélica de la identidad ontológica entre el intelecto y lo inteligible. Tal es la superioridad del inteligible respecto a lo intelectivo (*S. th.*, I, p. 87, a. 1), que CAYETANO comenta con estas palabras: "videtur tamen mihi, quod, formaliter loquendo de intellectu et intelligibili ut sic, superior simpliciter sit ordo intelligibilium". Es decir, según Cayetano, la luminosidad de lo inteligible que se oculta en el ser en cuanto ser es superior a la que de los inteligibles pasa a la mente, pues, al fin y al cabo, la lumbre intelectual del intelecto es resplandor que viene de fuera. Esto era lo que pensaba ARISTÓTELES.

Poco a poco irán abandonando los escolásticos la doctrina de que la *intelectividad* viene de la *inteligibilidad*. Así, SUÁREZ rechaza la interpretación tomista de CAYETANO diciendo que introduce cosas falsas ,"quale illud, intellectum nostrum non in genere solum intelligibilium, sed etiam intellectivorum esse puram potentiam" (SUÁREZ: *De anima*, IV, c. 5, § 2).

cuanto ser, así en el cielo como el cosmos sublunar, son autointeligibles, pero mudos. No son *logos*, como para los estoicos, sino sólo esencias opacas al exterior, luminosas por dentro.

Una vez concebido así el ser en cuanto ser, inmerso en la naturaleza, se plantea lógicamente el estudio de sus manifestaciones al mundo exterior mediante la unión con la materia y la combinación con las especies sensibles, que dan a los sentidos externos esta sensación multiforme y cambiante del mundo que nos rodea. El ser, que en el fondo inaccesible de los inteligibles es luz uniforme, se va proyectando en haces armónicas y semejantes, que constituyen las estructuras analógicas de los seres concretos: analogías en las formas del pensar, analogías gramaticales, analogías anatómicas y fisiológicas, analogías etico-sociales y analogías cósmicas. La metafísica del Estagirita se desarrolla así en un horizonte de existencias concretas confinadas dentro de los límites de este cosmos. Aristóteles nada quiere saber ni de ideas absolutas extramundanas, ni de realidades absolutas concretas de infinitas perfecciones, ni de realidades absolutas de tipo abstracto, objetos que han de cultivar las escuelas neoplatónica y estoica, y más tarde con mucha mayor perfección constituirán la base de la metafísica suareciana. El cosmos aristotélico es por dentro un océano silencioso, donde cada esencia disfruta de sí misma por eternidad de eternidades, sirviendo tan sólo de base para el teatro de la naturaleza sensible, que evoluciona sin cesar en el despliegue de sus colores y sonidos, cualidades y fuerzas individualizadas.

A esta cosmovisión corresponde, a nuestro juicio, así el *nous* humano replegado en sí mismo, a manera de movimiento en línea quebrada, como la descripción del *nous* divino, movimiento circular autoconsciente, que no se preocupa de las cosas del mundo sublunar ni las conoce.

Nuyens ha registrado las diferencias de lo cognoscitivo sensible y de lo noético tal como han sido expuestas en otros dos pasajes importantes, donde el conocimiento sensitivo está caracterizado por la individuación concreta ( τόδε ἐν τῷδε ) 429 b 14) y el conocimiento noético por la imposibilidad de conocer lo externo, a no ser con ayuda de la sensación Οὐδέ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ'αἰσθήσεως (*De sensu et sensato*, 445 b 16). En cambio, el pensamiento del Estagirita parece un tanto difuminado cuando dice (p. 295) que "enseña la unidad del *nous* con el *noetón*, pero solamente en el acto del conocimiento, de suerte que el *nous* se conoce sólo en este acto". La frase de la metafísica (1072 b 19-21) propiamente dice que el intelecto se entiende por participación del inteligible: "porque el *nous* se hace inteligible tocando y pensando; de tal modo que es

al mismo tiempo *nous* y *noetón*". No es lo mismo un acto de conocimiento entendido a nuestra manera que un contacto pensativo, que es en sí mismo cognoscitivo.

### 3. El entendimiento agente.

Sigamos a Nuyens. Con estos prenotandos, que llegan hasta las raíces últimas de la metafísica y de la noética aristotélicas, queda ya prejuzgada la controversia histórica entre Santo Tomás, que interpreta al Estagirita, como partidario de la existencia en el alma del entendimiento agente y pasivo, y Averroes, que dice ser extrínseco y universal para todos el entendimiento agente. Nuyens omite la relación de la controversia en su primera fase, en que intervienen Teofrasto, Alejandro de Afrosisias, Plutarco y Plotino, tocando sólo indirectamente las referencias de Filipono y Temistio. Con mayor amplitud expone las opiniones modernas, entre las cuales cita la versión vacilante de Zeller y la tomista de Brentano y Trendelenburg, que son abandonados ordinariamente por los filólogos.

Por su parte Nuyens, que había iniciado sus publicaciones aristotélicas por un estudio de la interpretación de Santo Tomás sobre el *nous* [13], adopta una posición que no coincide ni con la de Santo Tomás ni con la de Averroes. Respecto a la primera, afirma expresamente:

"Mais il n'y a pas un seul mot pour affirmer que ces éléments seraient des propriétés ou des puissances de l'âme... La question de savoir si, par exemple, cet élément actualisateur est quelque chose d'intrinsèque ou d'extérieur à l'âme, ne se trouve ni posée ni résolue pár Aristote à cet endroit" [14].

Más tarde suscribe el autor la opinión de W. D. Ross, que dice:

"Aristote ne fait pas explicitement mention de Dieu dans ce passage du *De Anima*, et quoique l'activité pure et incessante de la pensée dont il este ici question soit, sous certains rapports, semblable à celle qu'il attribue à Dieu dans la Métaphysique, Aristote, probablemente, n'indentifiait pas l'une et l'autre. Il est plus probable qu'il croyait à l'existence d'une hiérarchie s'elevant d'une manière continue des êtres inférieurs, les plus enfoncés dans la matière à l'homme, aux corps célestes, aux intelligences et à Dieu; l'intellect actif dans l'homme étant un des membres les plus élevés de cette hiérarchie, mais en comportant d'autres audessus de lui, et pas seulement Dieu. Telle est l'inter-

[13] Cf. Nuyens, F.: *De voornaamste Aristotelische teksten over der in Sto. Thomas interpretatie*. En *Studia Catholica*, 9 (1933), pp. 105 seqq.
[14] Nuyens, p. 300.

prétation du *De Anima* que suggère la doctrine purement déiste de la Métaphisique" [15].

La controversia sobre la naturaleza del entendimiento se plantea de nuevo en la cuestión de la eternidad del *nous*, que Nuyens afirma y prueba con argumentos categóricos, como se expondrá más detenidamente en el capítulo siguiente. El entendimiento agente humano, aunque no se identifique con la divinidad suprema, es algo increado, eterno y divino que viene al hombre extrínsecamente (θύραθεν) (p. 341).

La solidez con que Nuyens ha desarrollado su argumentación hace que su labor hermenéutica sobre la noética de Aristóteles constituya un estudio excelente y tal vez definitivo en varios puntos hasta ahora sumamente controvertidos.

## C. CRONOLOGIA DE LAS OBRAS ARISTOTELICAS

### 1. Resultados obtenidos.

El aspecto que más atrae la atención del autor es la cronología aristotélica, en la cual apenas hay quien la haya precedido con una investigación sistemática, fuera del *Aristóteles* de Jaeger, orgullo de la filología germánica de la entreguerra.

---

[15] Nuyens, p. 303. Esta interpretación del filólogo inglés queda, a nuestro juicio, corroborada e ilustrada por la doctrina antes expuesta sobre la naturaleza cognoscitiva de las cosas: los inteligibles no sólo son cognoscibles, sino autocognoscentes en la medida mayor o menor de su inteligibilidad, que es suprema en Dios y de categoría inferior en los inteligibles ocultos bajo las especies accidentales; éstas son cognoscibles, no en sí mismas ni por sí, sino al ser recibidas en las facultades sensitivas. Cicerón ha recogido un pensamiento aristotélico que reproduce con expresiones físicas esta doctrina noética, diciendo en las *Tuscul.*, I, 10, § 22: "Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quamdam naturam censet esse, a qua sit mens... "Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum" (I, 26, § 65). Lo mismo dice en *Acad.*, I, 7, § 26: "Quintum genus, a quo essent astra mentesque, singulare eorumque quattuor, quae supra dixi, dissimile Aristoteles quoddam esse rebatur". A esta quinta naturaleza la identificó con el alma "et sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem" (*Tusc.*, I, 10, § 22). Como es sabido, Bignone: *L'Aristotele perduto* (I, p. 251) no admite que en vez de ἐνδελέχειαν se haya de leer ἐντελέχειαν. Lo prueba diciendo que la *entelequia* no puede ser *continuata motio et perennis*. Si se tiene en cuenta la equivalencia entre ἐντελέχεια y ἐνέργεια y la imposibilidad de traducir directamente al latín ἐντελέχεια como derivado de τέλος = fin, es obvio que Cicerón recurriera al sinónimo ἐνέργεια para expresar en latín el neologismo aristotélico. Por otra parte, es sabido que Cicerón concebía la actividad cognoscitiva como movimiento. Por esto tal vez no sea tan disparatado el traducir ἐντελέχεια por *motio;* en cuyo caso, el raciocinio de Bignone

Nuyens, al analizar la obra de su predecesor, en 28 páginas, une su tributo de admiración y de crítica imparcial y objetiva a los juicios de los grandes especialistas aristotélicos ingleses A. E. Taylor y W. D. Ross, los francobelgas Lagrange y Mansion, de los alemanes Poland, Hoffmann e Ivanka. Mansion opina que la obra de Jaeger necesita en gran parte una reconstrucción, pero que este trabajo sólo se puede hacer utilizando sus materiales (p. 28). Nuyens declara que los capítulos de su obra son un primer ensayo para fijar sobre fundamentos más firmes y convincentes una cronología de las obras aristotélicas.

Tanto Jaeger como Nuyens parten del principio de que Aristóteles se fué despojando poco a poco de sus adherencias platónicas [16]. Según el filólogo germano, los escritos del período platonizante son el *Eudemo*, el *Protréptico* y el *De Philosophia*, aunque éste inaugura los años errantes (347-335), durante los cuales Aristóteles reside parte en Assos, en el Asia Menor, y parte en Macedonia.

Según Jaeger, en Assos se compusieron los libros A y B de la *Metafísica*. Son también muy antiguos los libros Γ, E, K 1-8 Λ (menos el cap. 8), parte del cap. 9 (1086 a 21 sqq.) y el cap. 10 del M, y el libro N. Los libros y partes restantes de la *Metafísica* Z, H, Θ, I, Λ y M, son recientes, pero anteriores al retorno a Atenas, donde abandonó el estudio de los problemas metafísicos para dedicarse a la Biología. En Atenas compuso la *Etica a Nicómaco*. La *Etica a Eudemo* es anterior. La *Magna Moralia* no es de Aristóteles, sino obra posterior. La *Política* tiene dos partes: la primitiva costa de los libros II, III, VII, VIII. Los otros cuatro libros son posteriores. Los *Parva Naturalia* y el *De Anima* pertenecen también a la última época.

Nuyens conviene con Jaeger en incluir en el período inicial platonizante el diálogo *Eudemo* y el *Protréptico;* pero con ellos ha de figurar también el *De Philosophia*. A la misma época pertenecen las *Categorías*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*. Los *Analíticos* se compusieron en el período de transición (347-335). *De Caelo, De Generatione et Corruptione* y los siete primeros libros de la *Física* son del período inicial. La *Historia animalium* es del período de transición, y también los *Parva Naturalia* (*De Iuventute et Senectute, De Vita et Morte, De Res-*

perdería mucho de su fuerza. Pero lo importante es siempre que la mente resulta para Aristóteles un movimiento semejante al de las estrellas, no circular, pero reflexivo y, por lo tanto, superior al de los cuerpos materiales, de igual naturaleza que el de los inteligibles, como es el ser en cuanto ser. Para las analogías y diferencias del pensamiento aristotélico recogido por Cicerón en los exotéricos de Aristóteles con la expresión definitiva de su doctrina; véase A. LANTRUA: *Dal primo al secondo Aristotele*, en *Sophia* (1950), pp. 60-66.

[16] Con todo, NUYENS suscribe las reservas que MANSION formula contra JAEGER en este punto (p. 25).

*piratione*), menos el *De Longitudine et Brevitate vitae*, que inicia el período final, en el que compuso también el *De Incessu animalium*.

La *Metafísica*, según Nuyens, es de la última época, o sea de Atenas, donde se escribió en el orden relativo de los libros, tal como lo establece Jaeger. La *Etica a Eudemo* es del período inicial. La *Etica a Nicómaco*, del período de transición. Los libros II, III, VII y VIII de la *Política* son antiguos. El *De Anima* es del último período.

Las discrepancias cronológicas entre Nuyens y Jaeger conciernen muy especialmente a la *Metafísica* y a la *Biología*. Para Jaeger, el último período aristotélico se caracteriza por la despreocupación metafísica y cultivo intenso de la biología. Según Nuyens, ocurre lo contrario. La *Biología* tiene su época de florecimiento en Asia Menor y Macedonia. La *Metafísica* y la *Psicología*, en el Peripato de Atenas.

Además, hay otra innovación profunda en la obra de Nuyens, que no se contenta con establecer los dos períodos platónico y autónomo, en que Jaeger divide la actividad literaria de Aristóteles. Para el investigador flamenco hay que distinguir tres períodos en la bibliografía aristotélica: el platónico, caracterizado doctrinalmente por el dualismo alma-cuerpo, como substancias completas y separables. En el período segundo, de Assos y Macedonia, desaparece esa concepción dualista, que se transforma en instrumentalismo: el cuerpo es instrumento mecánico del alma. En el último período, Aristóteles adopta la doctrina hylemórfica de la *entelequia* para las relaciones entre el alma y el cuerpo, y la *noética* para el conocimiento intelectual, sin lograr la armonía entre ambas doctrinas antagónicas, que constituyen la preocupación científica de los últimos años del Estagirita.

Tales son, en brevísimo esquema, los resultados de Nuyens, en conclusiones de innegable importancia, aunque no todas igualmente satisfactorias. La obra de Jaeger queda, a nuestro juicio, definitivamente rectificada en la cronología sobre la Metafísica y la Biología. Las numerosas referencias al Asia Menor, que contienen sus obras biológicas, confirman la fecha de los estudios de Historia Natural allí realizados por el Estagirita. La consagración de los últimos años a la Metafísica y a la Psicología están garantizados, además, por un argumento histórico y externo no despreciable, que queremos añadir aquí.

En efecto. El compañero y sucesor de Aristóteles, Teofrasto, critica a su maestro al desarrollar en sus escritos una seria discusión sobre la naturaleza del alma y de la mente, incluyendo la noética dentro del hylemorfismo. También se separa de él al defender que dentro de la noción del movimiento debe incluirse toda clase de actividades, cambios

y energías. En este punto Aristóteles había atacado a Anaxágoras por no haber discriminado entre las actividades noéticas y el movimiento, adjudicándoselo todo al *nous* confusa y "oscuramente y con ninguna propiedad", diciendo que "hacen como los que aún no están ejercitados en la lucha, que a fuerza de lanzar puñetazos dan muchas veces golpes certeros" [17].

Teofrasto sigue en esto a Anaxágoras y no a Aristóteles. Al mismo tiempo se separa de ambos cuando enseñan que el alma mueve sin moverse [18].

Esta y otras controversias sobre asuntos parecidos suponen que las teorías aristotélicas refutadas por Teofrasto pertenecen al período final de Aristóteles, pues carecería de sentido el que luchara con un adversario convicto y refutara ideas ya abandonadas por su maestro. Por lo tanto, es aceptable la conclusion de que las ideas centrales de la *Metafísica, Física* y *Psicología* de Aristóteles tal como han llegado a nosotros, eran doctrinas que defendió en su época última y definitiva.

El haber llegado a estas conclusiones francamente satisfactorias nos parece un mérito nada exiguo de la obra de Nuyens. La cronología relativa que establece para ese grupo y para el resto de las obras, se nos hace más insegura por la dificultad en elegir criterios sólidos para la fijación cronológica. Nuyens ha adoptado un método en que la evolución genética de las ideas sirve de base para la cronología, siguiendo para ello la regla jaegeriana de que una idea es en Aristóteles tanto más tardía cuanto más se aleja del sistema platónico.

Para juzgar de la solidez de este criterio se debe advertir que una de las características más salientes de la filosofía de los grandes maestros griegos es su fidelidad incondicional al pensamiento griego. Ahora bien; en los cultivadores del pensamiento tradicional helénico es frecuente que la madurez de los años va corrigiendo poco a poco las rebeldías ideológicas de los años juveniles. La *Vida de Sócrates* de Antonio Tovar prueba ese fenómeno de la vuelta a la tradición en el fundador de la filosofía griega [19]. El mismo Tovar, en su prólogo a la *Constitución de Atenas*, hace destacar el conservatismo político del viejo Aristóteles, que cierra los ojos a la nueva era política, que su genial discípulo Alejandro Magno abre para la humanidad al fusionar el Oriente con el Occidente. Se podrían aducir otros ejemplos insignes de filósofos que con la edad

---

17 *Met.* A., 4, 985 a 13-17. TEOFRASTO en SIMPLICIO, *Phys.*, 285 a.
18 *Phys.* O., 5, 256 b 24; *De Anima* Γ., 4, 429 a 18, 20.
19 A. TOVAR: *Vida de Sócrates*. Madrid, 1946.

suavizan aristas y crecen en amor a la tradición. ¿Qué razón apriorística tenemos para creer que Aristóteles fué más tradicionalista en la política que en el resto de su filosofía?

### 2) Los estilos literarios de Aristóteles.

Con esto no queremos ni afirmar ni negar el alejamiento progresivo del Estagirita, respecto al pensamiento de Platón, sino establecer sencillamente que este hecho hay que probarlo con argumentos positivos, y no presuponerlo como base de investigación. Jaeger y Nuyens, al apoyarse en ese principio apriorísticamente, adoptan una actitud poco convincente y contraria a las noticias históricas conservadas por la tradición clásica sobre la escuela de Aristóteles. Me refiero especialmente a los datos transmitidos sobre los diversos estilos literarios empleados por Aristóteles en sus explicaciones y escritos. Nuyens no los ha tenido en cuenta, como correspondía a la importancia que tienen, como se puede ver por su simple suposición. Los textos son conocidos, pero no está demás reproducirlos aquí para medir la fuerza del argumento que de ellos se puede derivar.

Aulo Gelio dice haber copiado de Andrónico la protesta enviada desde Persia por Alejandro Magno, al saber que el maestro había publicado explicaciones de la intimidad escolar, juzgando que Aristóteles no tenía derecho a hablar al vulgo declarando las doctrinas que enseñaba en la escuela. La carta dice así:

"Alejandro saluda a Aristóteles: No has obrado bien al publicar las *[partes]* acroamáticas de tus disertaciones. ¿En qué nos vamos a diferenciar de los demás si se hacen comunes para todos las explicaciones con que nos hemos formado? Yo quisiera sobresalir antes que en el poder en los ejercicios más nobles. Salud." [20].

La respuesta del Estagirita es como sigue:

"Aristóteles saluda al Rey Alejandro: Me escribes acerca de las disertaciones acroáticas, pensando que hay que guardarlas entre los arcanos. Sabe que están y no están publicadas. Pues sólo las entienden los que me las han oído. Salud, rey Alejandro" [21].

Un siglo después que Andrónico recogiera estas cartas, Alejandro de Afrodisias daba otra versión complementaria sobre la diferencia de los libros aristotélicos. La recogió el neoplatónico cristiano Elías, diciendo:

[20] Aulo Gelio: *Noctes Atticae*, XX, V, § 11.
[21] *L. c.*

"Alejandro señaló otra diferencia entre los escritos acroamáticos y los dialogales, pues en los acroamáticos dice lo que le parece y lo verdadero; y en los dialogales, lo que les parece a otros, o sea lo falso" [22].

Elías rechaza esta versión, dando esta otra explicación:

"Las obras *[de Aristóteles]*, unas son personales, llamadas también acroamáticas. Otras son dialogales, que se llaman exotéricas. La diferencia que hay entre las personales y las dialogales, existe entre las acroamáticas y las exotéricas. Pues queriendo ser util para todos los hombres, Aristóteles escribió para los que son idóneos para la filosofía *[lo que sentía personalmente]*, como cosas que es preciso oirlas. De ahí la *Audición física*, puesto que en ella parece Aristóteles especialmente estimado, y es conveniente que le oigan cuantos se dedican a la filosofía. Pero también escribió los dialogales para los que no servían para la filosofía. En los acroamáticos escribió disertando en forma persuasiva para todos los que se han de dar a la filosofía. Para demostrar la inmortalidad del alma, la demuestra con argumentos necesarios *[apodícticos]* en los acroamáticos, y en los exotéricos, con consideraciones verosímilmente persuasivas" [23].

Por su parte, Aulo Gelio añade a los documentos copiados por Andrónico la siguiente referencia sobre los diversos géneros literarios empleados por Aristóteles en el Peripato:

"Conmentationum suarum artiumque, quas discipulis tradebat, Aristoteles philosophus, regis Alexandri magister, duas species habuisse dicitur. Alia erant, quae nominabat ἐξωτερικά, alia, quae appellabat ἀκροατικά. Ἐξωτερικά dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant; ἀκροατικά autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesve dialecticas pertinebant. Huic disciplinae, quam dixi, ἀκροατική, tempus exercendae dabat in Lycio matutinum nec ad eam quemquam temere admittebat, nisi quorum ante ingenium et eruditionis elementa atque in discendo studium laboremque explorasset. Illas vero exotericas auditiones exercitiumque dicendi eodem in loco vesperi faciebat, easque vulgo iuvenibus sine delectu praebebat; atque eum δειλινὸν περίπατον appellabat; illum alterum supra ἑωθινόν; utroque enim tempore ambulans disserebat. Libros quoque suos, earum omnium rerum commentarios, seorsum divisit, ut alii exoterici dicerentur, partim acroatici" [24].

La explicación de Aulo Gelio está confirmada por el testimonio del mismo Aristóteles en las *Refutaciones Sofísticas*, donde enumera las diversas clases de razonamientos y expone los ejercicios escolares:

---

[22] Elías: *In Categ.* proem. ed. Busse, 115, 3-5.
[23] Elías, *l. c.*, 114, 15-27.
[24] Aulio Gelio, *l. c.*, §§ 1-6. Sobre la diferencia entre los libros acroamáticos y los exotéricos pueden verse E. Elorduy: *Los Magna Moralia de Aristóteles* en Emérita t. VII (1939), pp. 9, 10, 13, 14, 69, 70.

"Pues hay en la manera de combinar los raciocinios cuatro géneros, que son el *didascálico [magistral]*, el *dialéctico*, el *probativo* y el *erístico*. Género *didascálico* es el que razona partiendo de los principios propios de la disciplina y no de las opiniones del que responde, pues el que aprende ha de dar fe a lo que se le enseña. *Dialéctico* es el que parte de las opiniones del que responde, para razonar. *Probativo* es el que razona de lo que le parece al que responde y de todo aquello que tiene que saber el que pretende llegar al conocimiento de la ciencia. *Erístico* es el que razona de lo que le parece opinable, pero sin serlo, o el que parece razonar" [25].

A los filósofos eristas, luchadores empedernidos de la ciencia, se parecen los sofistas, con una diferencia: "los tales discutidores proceden así por amor a la victoria y a la lucha, y los sofistas, por el honor que para en lucro" [26]. Todos estos géneros literarios o filosóficos tenían cabida en el Peripato, con exclusión de los sofistas.

El género *didascálico*, que aparece a la cabeza de todas estas clases de raciocinio, corresponde exactamente al que en otros pasajes llama Aristóteles el *apodíctico*, y es el que utilizan los filósofos dignos de tal nombre, los que por encima de todo buscan la verdad, sin más condiciones ni formalidades que las del empleo de un método racional y adecuado al asunto que se ventila. Este es el género acroamático; los otros géneros entran bajo la denominación general de los exotéricos.

Los testimonios que se acaban de aducir, dentro de su variedad accidental, se corroboran mutuamente por la común convergencia de la tradición casi milenaria que reflejan desde el siglo IV a. C. hasta el siglo VI p. C. Podemos, por lo tanto, aceptar como sólidamente comprobado que el Estagirita cultivaba simultáneamente diversos géneros de enseñanza oral y escrita. Igualmente fundado parece el testimonio ciceroniano sobre los escritos de Aristóteles, al afirmar de ellos: "Non semper idem dicere videntur" [27]. Por el contrario, no hay motivo histórico aducible para opinar que las diferencias dogmáticas de los libros aristotélicos denoten fechas distintas.

La fuerza de estos datos obliga a adoptar una actitud de reserva hacia cronologías del sistema aristotélico fundadas en diferencias más o menos profundas del contenido doctrinal, sin que esta actitud quiera negar en bloque las cronologías establecidas por Jaeger y Nuyens. Lo que se discute no son los datos cronológicos, sino los criterios en que se apoyan. A nuestro juicio, el único medio para fijar la fecha de una obra aristotélica se ha de fundar en el estudio de las referencias geográ-

[25] *Soph. elen.*, II, 172 a 30.
[26] *Soph. elen.*, II, 171 b 25.
[27] CICERÓN: *De fin.*, V, 12.

ficas, históricas y bibliográficas del Estagirita o de otros autores. La crítica interna sólo puede dar argumentos para la autenticidad o no autenticidad de las obras del Estagirita.

Con razón advierte Verbeke, siguiendo a Mansion, que Aristóteles "tenía más conciencia de la unidad y continuidad de su pensamiento, que de las etapas diversas y a veces contradictorias que había recorrido para llegar a su último desarrollo" [28]. Su mentalidad avanzaba en sentido de profundidad, sin salir del área del pensamiento tradicional griego, tratando de aquilatar científicamente las verdades expresadas por el pueblo y sus intérpretes más genuinos. Esto consta por numerosos pasajes del mismo Estagirita, que en su marcha progresiva va elaborando nociones vulgares, perfilando doctrinas y estableciendo distinciones más o menos sutiles, pero sin abandonar por ello el lenguaje ordinario de los griegos. Norma fundamental de Aristóteles, sabiamente expresada en diversos pasajes, es el no extremar la exactitud en las explicaciones, sino acomodarse al asunto que se trata y al estilo corriente [29].

Si la filosofía ha de ser ciencia humana, y no ocupación de un grupo de profesionales especializados en discusiones sutiles, la primera incumbencia del filósofo será adaptar los conceptos que maneja a un lenguaje inteligible para el resto de la humanidad. Mérito singular de Aristóteles es el haber procurado siempre esa adaptación conceptual,

Señal es, para Aristóteles, de incultura el ignorar qué cosas se deben probar y qué cosas no [30]. Fiel a estas exigencias del sentido común, nunca extremó el tecnicismo sutil de la escuela. Se ha observado muy acertadamente que el autor de la lógica clásica nunca utiliza la forma perfecta del silogismo en sus raciocinios. Su argumentación es clara y vigorosa, sin que para ello sienta la necesidad de abandonar el modo común de hablar de la gente culta. La formulación de los silogismos perfectos queda para la gimnasia dialéctica y para los autores decadentes. En suma: Aristóteles, griego integral, lo mismo que Platón y Sócrates tiene muy desarrollado el sentido de la adaptación del lenguaje filosófico a los diversos auditorios, por la profunda razón de que los hombres, colectivamente tomados, no pueden menos de acertar con la verdad, mientras que cada hombre en particular poco puede contribuir a su conocimiento [31].

---

[28] G. VERBEKE: *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, en Revue Philos., de Louvain (1948), p. 348.
[29] En A. 7, 1098 a 27 sqq. Pol H. 7 1328 a 20; *Rhet.* 1, 1, 1404 a 37.
[30] *Met.*, I, 4. 1006 a 6.
[31] *Met.*, 993 a 30 sq.

Estas consideraciones generales nos ahorran el trabajo de discutir la argumentación con que Nuyens trata de justificar sus conclusiones.

Sólo queremos consignar aquí una laguna bibliográfica del libro de Nuyens en la doctrina sobre las éticas de Aristóteles. El autor acepta como definitivas las conclusiones de Jaeger, tal vez sin advertir que éstas han sido posteriormente debatidas y refutadas por diversos autores, que no figuran en los índices del libro que comentamos. En su bibliografía debería figurar, a nuestro juicio, el magnífico estudio del benedictino alemán E. J. Schächer sobre las éticas del cuerpo aristotélico [32]. De la erudita obra de este investigador dimos cuenta en la revista *Emérita* [33], dejando registrada una serie de observaciones certeras formuladas por Schächer, que constituyen, en nuestro criterio, premisas concluyentes de la autenticidad aristotélica de los *Magna Moralia*, conclusión a la que llegábamos por caminos distintos en otro trabajo publicado en la misma revista [34], que, tal vez por la interposición del telón pirenaico, no ha llegado tampoco a la noticia de Nuyens. A nuestro juicio, la autenticidad de los *Magna Moralia* está fuera de duda, y sospechamos que se trata de un libro exotérico [35] cuidadosamente compuesto por Aristóteles, en que se contienen elementos sumamente valiosos para coordinar el pensamiento acroamático y exotérico del Estagirita. De este punto volveremos a hablar inmediatamente.

## D. EVOLUCION DOCTRINAL

### 1) Discusión de métodos.

El tema central que Nuyens escoge para desarrollar su interpretación aristotélica está en la evolución de las ideas psicológicas del Estagirita. Pero el problema rebasa las doctrinas psicológicas y afecta a la

---

[32] Schaecher, O. S. B.: *Studien zu den Ethiken des corpus Aristotelicum*, publicado en la colección *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. 22. Padorbonrn (1940).

[33] *Emerita*, t. XIII (1945), pp. 304-369.

[34] E. Elorduy: *Los Magna Moralia de Aristóteles*, en Emerita, t. VIII (1939), pp. 1-70.

[35] La persuasión de que los MM son escritos exotéricos se basa en diversos indicios, que dejé insinuados en el trabajo citado más arriba, *Los Magna Moralia de Aristóteles*, comentando (p. 69) los pasajes 1.102 a 26 y 1.096 a 3 de la EN, donde se citan los libros exotéricos y se recomienda su lectura, a propósito de cuestiones clara e integralmente expuestas en MM. El mismo raciocinio se puede hacer a base de las referencias de EE en 1217 b 22 y 1218 b 34. Bonitz (*Index*, p. 101 b), en la suposición de que el EE es de Eudemo y no de Aristóteles, insinúa la sospecha de que pudo el autor referirse a libros exotéricos propios, y que al citar los Analíticos

evolución de todo el sistema de Aristóteles. El autor se halla en una encrucijada hermenéutica, donde se le presenta por una parte la versión retrospectiva de Aristóteles, tal como la han cultivado los escolásticos, y con ellos, entre los modernos, Brentano y De Corte; o los idealistas, especialmente Schilfgaarde; y por otra parte, la interpretación genética de los filólogos modernos en bloque, capitaneados por Zeller, Jaeger y otros grandes investigadores.

Según De Corte, "l'interpretation philologique doit, selon nous, se subordiner à l'interpretation historique et celle-ci, à son tour, à l'interpretation philosophique qui tente de retrouver au delà du discours écrit, l'intuition philosophique qui jadis l'anima" [36].

De Corte simplifica su criterio exigiendo un método estrictamente histórico y al mismo tiempo metafísico. Según él, es preciso emplear una *attention unifiante* que descubra las articulaciones invisibles de los raciocinios [37].

Ese método es aceptable, si se entiende bien y con tal de que la *attention unifiante* respete lo que dicen los textos, cosa que De Corte parece descuidar. Así, por ejemplo, se empeña en demostrar que la expresión νοῦς χωριστός, que para los griegos de la antigüedad y los filólogos de todos los tiempos significa *entendimiento separado,* tiene en Aristóteles otro sentido distinto, o sea la *acción separada del entendimiento* [38]. Estas traducciones, donde las frases y palabras quedan sometidas a violentas torturas, con el fin de sacar adelante una tesis preconcebida, no están científicamente justificadas.

Schilfgaarde adopta la misma actitud contra la interpretación genética, sólo que en vez de atribuir al Estagirita una ideología escolástica medieval, hace de Aristóteles un precursor de la noética hegeliana. Schilf-

---

en 1217 a 17, 1222 b 38 y 1227 a 9, pudo asimismo aludir a libros propios de igual título que los aristotélicos. Estas conjeturas nos parecen arbitrarias, ya que en la Antigüedad no se habla de otros *exotéricos* y otros *analíticos* que los de Aristóteles. Además, el exoterismo, como contrapuesto al acroamatismo, fué un fenómeno posible solamente en la generación de Aristóteles, el primer autor en lanzar al público su sistema doctrinal, con la fortuna de que todos los demás filósofos tuvieron que imitarle inmediatamente en esta conducta. En adelante todos los autores, salvo los libres herméticos y el ocultismo anticientífico, fueron exotéricos.

Otro indicio de la autenticidad de los MM puede verse en la cita del pasaje 1,201 b 25, donde alude a los *Analíticos* 24, 25, diciendo en primera persona φαμεν ἐν τοῖς Αναλυτικοῖς "dijimos en los Analíticos", propia y exclusiva de un autor. También en EN 1147 a 1 sq. se expone la misma doctrina, pero sin citar los *Analíticos.* En cambio EN 1139 b 27 alude a los *Analíticos,* pero con la frase "*como decimos en los Analíticos*", empleable por un discípulo que se incorpora a todo lo que en la clase se suele enseñar (ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς 'Αναλυτικοῖς λέγομεν).

[36] NUYENS: *L. c.,* p. 30.

[37] *L. c.,* p. 31.

[38] *L. c.,* pp. 31-32.

gaarde no acepta, ni siquiera en principio, la interpretación histórica [39].

La argumentación de Nuyens al refutar a De Corte y a Schifgaarde, demuestra vigorosa y triunfalmente que hoy no se puede abordar la interpretación de un autor sino con los métodos genéticos de la filología conceptual. Hasta aquí, estamos de acuerdo con Nuyens.

Al método sistemático representado por los escolásticos y hegelianos, especialmente, le debe sustituir, por lo tanto, el método histórico, que Nuyens caracteriza con varios pasajes de Zeller. Uno de ellos, y tal vez el más significativo, es el que destaca en la Historia lo individual sobre lo sistemático, diciendo:

"Le premier point central est constitué par les individus eux mêmes. Chaque opinion philosophique est avant tout la pensée de tal homme déterminé, et, à ce titre, doit être expliquée par les habitudes d'esprit de cet homme et par les circonstances au milieu desquelles se sont formées ces habitudes" [40].

Nuyens acepta indudablemente este principio de la interpretación histórica. Pero en su desarrollo pueden presentarse, de nuevo, dos métodos distintos: el retrospectivo y el prospectivo. El autor atribuye a Zeller el método retrospectivo en la interpretación de la psicología aristotélica, sometiéndole a una crítica, cuyos puntos principales son los siguientes:

Zeller parte de la definición del alma dada en el *De Anima*: "L'âme est entélechie première d'un corps naturel organisé" [41]. Zeller—prosigue Nuyens—observa que esta definición no puede aplicarse al espíritu humano, probando que el alma debe ser incorporal con un texto tomado del *De Iuventute et Senectute*, donde se dice ser "manifiesto que la esencia del alma no puede ser cuerpo" (467 b 14, 15). Pero Zeller ha truncado el pasaje, que en su contexto dice dos cosas: primero, que el alma es incorporal; segundo, que está ligada a un órgano determinado del cuerpo. Nuyens concluye el raciocinio diciendo:

---

[39] *L. c*, pp. 40-42.

[40] NUYENS, p. 43.

[41] NUYENS, p. 44. El autor ha traducido *organisé* donde ZELLER dice *organischen*. Las palabras de ARISTÓTELES, traducidas al pie de la letra, son: "El alma es la entelequia primera del cuerpo instrumental" (412 b 5, 6) (φυσικοῦ ὀργανικοῦ). *Entelequia* quiere decir la fase de la culminación del proceso teológico o evolutivo: es el llegar al *telos—fin—meta*. La definición de ARISTÓTELES, por consiguiente, es reflejo de una concepción *dualista* e *instrumentalista* del alma en sus revelaciones con el cuerpo. Esta circunstancia constituye una dificultad para la división de las tres fases dualista, instrumentalista e hylemórfico-noética.

"Impossible de le réconnaître: il y a contradiction entre cette idée d'une union de l'âme avec un organe déterminé et la conception de l'âme entéléchie du *De Anima* suivant laquelle le corps tout entier doit être considéré comme le substrat de l'âme" [42].

Nuyens refuerza su argumentación contra Zeller comentando otros pasajes del historiador germano, que se ve forzado a reconocer, por lo menos indirectamente, la existencia de dificultades insuperables. Del examen de ese método retrospectivo, dice al fin que Zeller "applique une méthode menant à des difficultés insurmontables (ou à des mutilations de textes)..., elle est caractéristique d'une méthode d'interprétation qui se condamne elle même" [43].

El filólogo alemán Rolfes, que adopta también un procedimiento retrospectivo, reconoce más francamente la dificultad, pero acogiéndose al principio de no poderse admitir "qu'Aristote ait jamais adopté au sujet de l'âme une théorie différente de celle du *De Anima*" [44].

¿Qué decir de esta crítica de Nuyens contra el método retrospectivo? Su censura de Zeller y Rolfes difícilmente podría ser rebatida. No hay ningún motivo para establecer como principio el que Aristóteles deba ser interpretado en el sentido espiritualista que en la Edad Media se le ha atribuído.

Pero los procedimientos de Nuyens nos parecen más discutibles cuando aplica el método genético a Aristóteles, *presuponiendo* positivamente la evolución de su pensamiento psicológico. Tampoco nos parece probar que la evolución del Estagirita se halle dividida en tres fases profundamente diversas: la fase *dualista*, en la que enseña la separación total del alma y del cuerpo; la fase *instrumentalista*, que concibe al cuerpo como un instrumento del alma, y la fase *hylemorfica*, en que por una parte se admite la unión substancial indisoluble del alma y del cuerpo, y por otra, la existencia de una mente separada.

Ni siquiera como hipótesis insinúa Nuyens la posibilidad de que Aristóteles pudo evolucionar siendo fiel a un conjunto de doctrinas griegas y clásicas, de tal manera que pudiera conservar un gran fondo de dualismo psicosomático, de instrumentalismo mecanicista y de hylemorfismo, combinándolo todo con la creencia en un *nous* separado del alma sensible y corruptible.

A nuestro juicio, aun admitiendo el principio genético, sólo se pueden atribuir cambios fundamentales de doctrina a un autor cuando ellos consten por testimonios fidedignos o se hallen en sus obras textos contra-

[42] NUYENS, p. 45.
[43] NUYENS, p. 47.
[44] NUYENS, p. 47.

dictorios, que no es posible armonizar en un sistema. De lo contrario, la presunción está a favor de la unidad del pensamiento. La existencia de contradicciones sólo se admite cuando se prueban positivamente, y no por meras presunciones hermenéuticas. Tratándose de un autor como Aristóteles, que no parece haber dudado nunca de la constancia de sus ideas fundamentales, es preciso intentar la reconstrucción de su panorama ideológico, donde quepan las doctrinas enseñadas en sus diversas obras. Veamos si es posible.

### 2) Adaptación conceptual.

Los libros acroamáticos no sirven de atalaya adecuada para comprender esa unidad del sistema doctrinal de Aristóteles, pues en ellos el filósofo discurre por aporías y dificultades, arrastrado por el interés del investigador más que por la intención didáctica de coordinar sistemáticamente las ideas.

En cambio, en los libros exotéricos tenía motivos que le inducían a hacer un esfuerzo de unificación sistemática, dejando a un lado hipótesis más o menos aventuradas, sujetas a revisión o por lo menos no formuladas todavía con la exactitud y corrección definitivas. En estas obras públicas no podía Aristóteles exponerse a los ataques de adversarios tan potentes como los de la Academia, que hubieran aprovechado toda variación del pensamiento aristotélico para desacreditar al fundador del Peripato.

El ambiente le imponía un esfuerzo de adaptación conceptual, Pero los libros exotéricos, conservados fragmentariamente, tienen a su vez un vicio esencial que impide la reconstrucción total del sistema aristotélico. A nuestro juicio, los *Magna Moralia* están exentos de esa tara por contener la exposición integral de la ética aristotélica desarrollada en conferencias públicas.

Un estudio esquemático del capítulo primero de los *Magna Moralia* creo que permitirá sorprender la génesis de importantes doctrinas aristótelicas, a la luz del ambiente filosófico de Atenas en los últimos años de la vida de Aristóteles, proporcionando datos de interés, así para fijar la cronología de las obras, como la importancia relativa y grado de madurez que el Estagirita veía en sus doctrinas fundamentales.

Los *Magna Moralia* comienzan por una consideración de tipo platonizante:

"Puesto que nos proponemos hablar de cuestiones morales, lo primero habría que ver de qué forma parte lo moral. Para decirlo brevemente, parece ser que no es parte si no de la política" [45].

Los moralistas de la generación siguiente a Aristóteles hicieron alarde de un cosmopolitismo eticista, que hubiera sido irreconciliable con la doctrina enunciada en este proemio de los *Magna Moralia*. Las palabras primeras de esta obra, que la escuela de Jaeger ha querido hacer muy posterior a Aristóteles, responden más bien a la mentalidad platónica. Sólo en sus últimos años adoptaría Aristóteles puntos de vista menos estatales, orientando la ética hacia un eudemonismo individualista o cosmopolita. En la *Política* dice el Estagirita de los guardas de la ciudad ideal de Platón, que éste "les quita la felicidad por hacer feliz a la ciudad toda" [46]; pues si los guardas no son felices, ¿quiénes lo serán? [47]. Los hombres más perfectos, a imitación de Dios, serán los que no piensen en cosas políticas, sino en pensamientos autoperfectos [48]. La *Ética a Nicómaco* confirma esta tendencia individualista del viejo Aristóteles al establecer la eudemonia como aspiración suprema y absorbente de la ética. Con todo, probablemente influenciado por la obra exotérica de los *Magna Moralia*, dice que todas las ciencias prácticas caen bajo la Política [49], aunque sin dar a este pensamiento el relieve que tiene en los *Magna Moralia*.

Esta actividad vacilante de Aristóteles respecto a las relaciones entre la Moral y la Política, demuestra en él la existencia simultánea de ideas y orientaciones aprendidas en la escuela de Platón, con tendencias personales, que suponen una profunda evolución. En las obras exotéricas domina, dentro de esta actitud mal definida, la formulación platónica del problema. En cambio, en las obras acroamáticas prevalecen las consideraciones que manifiestan la evolución sufrida por Aristóteles a lo largo de los años, sin que por eso falten expresiones en que simultáneamente aparecen brotes de dualismo, de instrumentalismo y de hylemorfismo, como ocurre en la definición de alma, arriba mencionada. En los libros exotéricos es mucho mayor esta adaptación o plurivalencia conceptual.

Todo el prólogo de los *MM* está inspirado bajo la idea de la subordinación de lo moral a lo político, hasta el punto de decir que esta cien-

---

[45] MM., A. 1, 1181 a 24-26.
[46] *Política* B., 5, 1264 b 15.
[47] *Política*, 1264 b 15.
[48] *Política* H., 3, 1325 b 20.
[49] *Ética a Nicómaco* A., 1, 1094 b 1-4.

cia debiera llamarse política y no moral [50], cosa que sólo ocurrirá en pasajes posteriores muy contados, entre los que se deben citar los capítulos dedicados a la justicia y a la epiqueia. La EN no sabrá a qué atenerse en la doctrina de la justicia: si hacerla una justicia política, o individualista.

Puesta la observación preliminar, *MM* dice que en la virtud se debe considerar "de qué consta y cómo es" [51], advertencia semejante a la de Platón en *Protágoras,* cuando se plantea el problema educacional, preguntando "qué es, para qué es y sobre qué versa" la educación [52].

El talento crítico de Aristóteles comienza a salir del círculo platónico al esbozar después la historia de la Etica, haciendo un breve conspectus histórico en el que cita primeramente a Pitágoras, refutándole con un donaire; y a Sócrates, a quien también rechaza después de citarle en forma poco comprensiva.

"Después de éstos, Platón dividió el alma en racional e irracional, rectamente; y a cada parte dió sus correspondientes virtudes. Hasta ahora muy bien" [53].

En estas afirmaciones, Aristóteles suscribe elogiosamente el dualismo platónico entre el alma y el cuerpo, con sus virtudes diversas; aunque todo ello sin puntualizar las cuestiones. Lo interesante está en el cuidado con que evita la crítica a fondo de las ideas platónicas. El párrafo siguiente discrepa ya de Platón, mas no por razones doctrinales, sino por consideraciones de metodología, cuando dice:

"Después de esto, ya no bien. Pues unió la virtud con el tratado sobre el bien; y no rectamente. Porque no es propio. Pues al hablar sobre los seres y la virtud no tenía por qué hablar de la verdad, pues nada tienen de común" [54].

También estas ideas pueden pasar como propias del período platonizante de Aristóteles, aunque las referencias a Platón en pretérico y aoristo suponen que el maestro había muerto. Para exponer su propia mentalidad, asienta Aristóteles el principio de que toda ciencia persigue un fin, y éste bueno. Y lo mejor de la ciencia, que es la política, persigue

---

[50] MM. A., 1. 1181 b 27. Con esto cae uno de los argumentos de BRINK en su obra *Stil und Form der ps. aristotelichen Magna Moralia,* contra la autenticidad de MM. BRINK la considera una ética eudemonista, cuando en realidad el tema de la eudemonia no se toca más que en capítulos aislados de la obra, sin que de ella se diga nada en los preliminares.

[51] MM., A., 1, 1182 a. 1-3.

[52] PLATÓN: *Protágoras,* 317 sqq.

[53] MM., A., 1, 1182 a 24-26.

[54] MM., A., 1, 1182 a 26-30.

el fin óptimo, que es el bien político nuestro [55]. Asentado este principio, Aristóteles entra decididamente en la controversia con los discípulos de Platón, tal vez presentes a la conferencia que se está desarrollando, y por lo menos muy enterados de lo que en ella se dice. Como es sabido, los discípulos de Platón enseñaron las ideas de su maestro profundamente modificadas. Por eso pregunta Aristóteles, para determinar la clase de bien que se ha de estudiar en la política:

"Pero hay que distinguir otra vez. ¿Sobre qué bien? (1.182 b 6.)

Aristóteles hace desfilar los diversos conceptos de bien elaborados por Platón y sus discípulos.,

"¿Tratará *[la Política]* de la idea del bien o no, a no ser como el bien general que existe en todas las cosas? Porque esto parece cosa distinta de la idea, ya que la idea está separada y subsistente en sí misma; mientras que el bien común está en todas las cosas, y no es lo mismo que el separado" [56].

La distinción, hábilmente registrada, entre la idea del bien y el bien común inmanente a todas las cosas, es una ocasión que Aristóteles aprovecha para desacreditar las ideas separadas de Platón, por medio de sus mismos secuaces, sin entrar él personalmente en la impugnación del maestro. Su ataque se dirigirá ahora con menos compromisos contra los actuales profesores de la Academia, especialmente contra Xenócrates. Para plantear mejor la discusión, Aristóteles formula esta advertencia:

"Este bien general es como *[el de]* la definición y la inducción [57]. En ninguno de los casos puede ser objeto de la ciencia política.

"La definición dice lo que es el bien. Y ninguna ciencia o facultad dice que su fin sea bueno *[eso se supone]*, ni el médico ni el arquitecto tratan de probar que la salud y la casa son cosa buena... Por lo tanto, tampoco a la Política le compete hablar sobre el bien en general" [58].

En la misma forma desecha Aristóteles que el bien común cognoscible por inducción en todas las virtudes y en todas las cosas, sea objeto de la Etica. Y con esto cierra el raciocinio, repitiendo la conclusión de que "hemos de hablar del bien óptimo, y de lo óptimo que es óptimo para nosotros" [59]. El bien general, añade, no lo estudia ninguna ciencia, pues

---

[55] MM., A., 1, 1182 b 1-4.
[56] MM., A., 1, 1182 b 10-14.
[57] MM., A., 1, 1182 b 17-18.
[58] MM., A., 1, 1182 b 24-28.
[59] MM., A., 1, 1183 a 4-5.

es bien que se halla en todas las categorías, por ejemplo, en la categoría *tiempo*. Ahora bien, ni siquiera hay una ciencia que estudie el tiempo (bueno) o la oportunidad de todas las acciones, sino que el marino estudiará el tiempo de la navegación, y el médico indagará la oportunidad de hacer una operación. Más tarde agrega:

"Ni hay que usar de paradigmas oscuros, sino de los claros, para explicar los oscuros, y de los sensibles que son manifiestos, para explicar los inteligibles. Así que si alguien quiere hablar sobre el bien, que no hable sobre la idea" [60].

En este raciocinio y en las últimas palabras, parece aludirse claramente a Espeusipo (cf. EN 1.096 b 7) y a Xenócrates, que defendía las ideas platónicas después de modificarlas, haciendo ver que entre las ideas y el bien inmanente de cada uno de los seres en el seno de la Naturaleza hay un bien intermedio, que el hombre puede conocer como esquemáticamente por medio del discurso o de la misma definición abstractiva.

El desarrollo de la argumentación es semejante a la exposición que de las mismas ideas hace en el libro A de la *Metafísica*, capítulo 9. Todo el libro A de la *Metafísica* tiene, en efecto, una gran afinidad con el capítulo 1 de los *MM*, aunque con la diferencia de que en la *Metafísica* habla Aristóteles sobre el tema general de la Filosofía, y los *MM* son conferencias sobre temas políticomorales, que se podrían denominar fundamentos metodológicos y metafísicos de la Moral. Ambos libros comienzan por asentar los principios metodológicos y la historia del asunto que van a tratar, fijándose especialmente en Pitágoras y Platón y en los discípulos de la Academia, que no se nombran. Alejandro de Afrodisias resume el trozo a que nos referimos (992 b 24-b 33), diciendo que "muestra que si hay algunos elementos comunes a todos los seres, es imposible aprenderlos y conocerlos científicamente" [61]. El principio general en que se basa Aristóteles es que todo aprendizaje y toda ciencia supone conocidos ciertos elementos previos. Su raciocinio es el siguiente:

"En el que aprende geometría, se supone que tiene conocimientos previos: lo que no conoce antes es aquello que es objeto de la ciencia y del aprendizaje. Lo mismo ocurre en otras materias. Pero si hay alguna ciencia que trata de todo, como dicen algunos, este tal no debe tener ningún conocimiento previo. Pues todo aprendizaje

---

[60] MM., A., 1, 1183 a 25-28. Es interesante comparar con este prólogo, que no cede en maestría a los mejores prólogos del Estagirita, la serie de prólogos desordenados y mal zurcidos de la EN. Véase sobre este punto el artículo citado *Los Magna Moralia de Aristóteles*, pp. 8-15.

[61] ALEJANDRO DE AFRODISIAS: *In Metaphysicam*, ed. HAYDUCK, p. 129, 11.

procede de todos o algunos de los conocimientos previos, y por argumentación o por definiciones. Ha de tener, pues, anteriormente conocimiento de ellos. Otro tanto ocurre en la inducción" [62].

Lo mismo aquí que en los *MM*, se afirma que no hay ninguna ciencia común de un objeto demostrable o cognoscible por definición o por inducción.

Hemos indicado que en este pasaje se alude a Xenócrates, a quien en diversas ocasiones le achaca Aristóteles el haber identificado las ideas platónicas con los números. En efecto, después de haber refutado esta doctrina, añade el Estagirita, enlazándola con el problema que ahora tratamos,

"Lo de la participación no tiene fundamento, ni tampoco vemos que las ciencias tengan una causa, sino que *[la causa de la ciencia]* la hace toda mente y toda naturaleza; y con esta causa, que decimos ser uno de los primeros principios, nada tienen que ver las ideas: sino que los números matemáticos se han transformado en filosofía para los *[platónicos]* de ahora, quienes dicen que tienen que exponerlos por atención a otros" [63], *es decir, a Platón.*

La identidad de problemas y consideraciones, comenzando por la referencia a la participación de la idea del bien común, sigue siendo absoluta en los *MM* y en este trozo de la *Metafísica*, a pesar de la diversidad de estilos, que responde a la diferencia entre las explicaciones privadas y las públicas. La problemática es menos aguda en los exotéricos que en los acroamáticos. La agresividad de la *Metafísica* no se manifiesta en los *MM* con tanta violencia.

En la *Metafísica* prosigue demostrando la inexistencia de ese principio común, que haga de substancia o de materia, sea que lo pongan en lo grande y en lo pequeño, como Platón, o en lo raro y en lo denso (¿como Anaximeno?), o en el movimiento, como Xenócrates:

"Porque si estos principios generales son movimiento, se moverán las ideas. Si no, ¿de dónde vienen? Así, toda la investigación física desaparece. Eso que parece tan fácil, el probar que todo es uno, no se da de hecho, porque en la abstracción no se hacen todas las cosas uno, sino lo que es uno, aun cuando se les concedan todas sus afirmaciones. Y ni esto es posible, a no ser que se les conceda que el universal es un género [64].

---

[62] *Met.*, A., 9, 992 b 26-34.
[63] *Met.*, A., 8, 992 a 28-b 1.
[64] *Met.*, A., 9, 992 b 7-13. Para el concepto de ἔκθεσις, que traduzco por "abstracción", véase el comentario de Ross a este pasaje.

Aristóteles apunta aquí un realismo exagerado, contrario a toda abstracción que no sea de tipo físico, es decir, a un despojar progresivamente de sus accidentes a las cosas concretas, hasta quedarse con el ser en cuanto ser, objeto de su *Metafísica* [65].

Entre los neoplatónicos, y después entre los estoicos, aparecen, en cambio, gérmenes de otro tipo de abstracción, que más tarde cultivará Suárez, haciendo de ella base de una Metafísica real, pero no condicionada por las limitaciones de la existencia física. De estas diversas maneras de orientar la Metafísica hacia lo físico y finito o hacia lo absoluto e ilimitado, hablaremos en otra ocasión.

La comparación de los pasajes paralelos del proemio de la *Metafísica* y del proemio de los *MM*, justifica la hipótesis de que Aristóteles cultivaba a un mismo tiempo, en su filosofía, dos géneros literarios muy distintos. En las clases matutinas no tenía más norma que la sinceridad absoluta y el amor a la verdad, sea que ésta resultara antiplatónica y aun de ribetes mecanicistas, o espiritualista. En las clases vespertinas su exposición era más mirada con las opiniones corrientes y con las mismas doctrinas de Platón. Con todo, esto no puede justificar la afirmación de que Aristóteles exponga en sus libros exotéricos un ideario contrario al suyo. Más aún: las doctrinas depuradas y definitivas del Filósofo se han de considerar, en igualdad de circunstancias, las que exponía en público, con preferencia a las lucubraciones privadas.

ELEUTERIO ELORDUY, S. J.

Oña, diciembre 1949.

---

[65] Sobre la abstracción de Aristóteles y la significación que para él tenía el ser en cuanto ser, véase E. ELORDUY: *El dativo del ser abstracto, tipo* τὸ μεγέθει εἶναι, en Emérita, t. X, 1.° (1942), pp. 105-111.

# NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

## *LUIS DE MOLINA, S. I. QUID SIT PECCATUM*

### *Comentario a 1.2 q.71 a.6, editado por José María Díez-Alegría, S. I.*

Presentamos a continuación un tratadito de Molina, tomado del manuscrito cód. 2804 de la Biblioteca Nacional de Lisboa (Fundo Geral), que forma parte de las lecturas de Molina sobre la *Prima Secundae*, qq. 1-76, tenidas en Evora de septiembre de 1568 a febrero de 1570 [1]. El manuscrito utilizado (único conocido en que se conservan las lecciones que ahora editamos) ha sido descrito suficientemente por Stegmüller [2].

El tratado sobre la naturaleza del pecado que ahora editamos es del más vivo interés. La doctrina de Molina sobre la malicia del pecado no resultaba enteramente clara en sus obras impresas [3]. Aquí, en cambio, aparece desarrollada de intento, con suficiente extensión y coherencia. Es una doctrina compleja e interesante, en que se contienen ciertos elementos que prenuncian a su manera la posición de Gabriel Vázquez—para Molina el "significado formal" de lo malo es el aspecto de disconveniencia, mientras que la privación sería sólo fundamento o malicia fundamental—, y otros que habrán de encontrarse, aunque de un modo distinto, en Diego Ruiz Montoya [4]. Con éste coincide Molina en aceptar la doctrina de Cayetano, suponiendo que en el pecado de acción, además de la realidad natural del acto pecaminoso y de la privación que de ella resulta, hay una realidad positiva, propia del acto pecaminoso como tal (como *moral*), que es el fundamento próximo de aquella privación. Pero Molina, como después hará también Ruiz de Montoya, se separa de Cayetano, al negar que ese aspecto positivo propio del acto pecaminoso sea lo más característico del pecado. Es más, para Molina aquella modalidad positiva no es formalmente mala en sí misma: es algo material y no formal en el pecado; algo cuya malicia consiste en que *de ella* se sigue la privación de rectitud. En este último punto la concepción de Molina parece diferenciarse de la que adoptará Ruiz de Montoya y se acerca hasta cierto punto a la de Suárez [5].

---

[1] Para la fijación de estas fechas, véase la carta de Molina al P. General de la Compañía de Jesús, Claudio Aquaviva, publicada por F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus* (*Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalt.*, XXXII), I, 1935, páginas 548-557 (particularmente, 551-554).

[2] *Stegm.*, o. c., pp. 10*-11*.

[3] Cfr. V. Frins: *De actibus humanis*, II, 1904, n. 347.

[4] Para la doctrina de este último, ver *Diego Ruiz de Montoya, S. I. De natura peccati actualis* (*Comentario a 1-2 q. 71 a. 6*) *editado por* J. A. de Aldama en *Archivo Teológico Granadino*, 2 (1939), 233-292, sobre todo, pp. 242-260.

[5] Cfr. Suárez: *De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. 7, sec. 5 nn. 12-13; sec. 6, nn. 4-8.

Es sugestivo encontrar todos estos matices en un texto moliniano cronológicamente anterior a todas las lecturas y publicaciones de Vázquez, Suárez y Ruiz de Montoya sobre el mismo tema.

Otros aspectos interesantes del presente tratado de Molina son los que se refieren al sujeto y al objeto de la privación en que consiste la malicia del pecado. Su sujeto no es para Molina el acto, sino el agente. Su objeto no es el acto de la virtud opuesta, sino la debida rectitud o conformidad con la razón, conformidad que unas veces será estática—caso de los pecados de comisión—y otras dinámica—caso de los pecados de omisión—, pero siempre determinada y específica y, por consiguiente, capaz de especificar al pecado mismo. Sobre esta cuestión los desarrollos de Molina dejan bastantes oscuridades y no parecen llegar al fondo del problema.

Nuestra edición ofrece el texto moliniano con ortografía correcta y una puntuación suficiente. Como es sabido, en la Universidad de Evora las lecciones se dictaban palabra por palabra[6]. La transcripción que de las lecturas de Molina nos da el manuscrito, es, por tanto, enteramente segura.

## LUDOVICUS MOLINA

In 1 - 2, q. 71, a. 6.

Anno 1569 vel 1570.

Lisboa, Biblioteca Nacional, Fundo Geral, cod. 2804 (= F).

### Articulus sextus.

### Quid sit peccatum.

[F. 248r] Animadverte peccatum in moralibus esse concretum quoddam. De formali significat deviationem a recta ratione tamquam a regula immediata actionum humanarum aut a lege Dei tamquam a regula mediata [F. 248v] et prima. De materiali vero connotat actum humanum aut omissionem liberam actus humani in quibus cernitur talis deviatio a lege Dei. Adverte deinde peccatum ex ratione materiae dividi in peccatum cordis, oris et operis, ut indicabimus quaestione sequenti art. 7. Peccatum cordis est quod est in potentiis interioribus, ut in intellectu et voluntate, in sensibus interioribus ac appetitu sensitivo. Peccatum oris cernitur in verbis. Peccatum vero operis in actibus omnium aliarum potentiarum exteriorum. Augustinus ergo materiale peccati explicat per tres has partes sub disiunctione in quas dividitur, dicens esse dictum aut factum aut concupitum[a]. Nomine enim concupiti non intelligit solum actum voluntatis aut appetitus sensitivi sed etiam intellectus et sensuum interiorum, ut notat Marsilius in 2 q.21 a.1[b] et Almain tractatu 3 cap.

---

[6] Véanse repetidos testimonios de Molina sobre este extremo en Stegmüller, o. c., 550[22-24], 556[26-27], 567[30-31], 679[9-11], 583[28-29].

13 Indicabimus] indicavimus *F.*

[a] S. Augustinus, Contra Faustum manichaeum, 22, c. 27 (CSEL, 25, 1, 621 [12-13]; PL., 42, 418).

[b] Marsilius de Inghen, Quaestiones super quattuor libros Sententiarum, in 2, q. 21, a. 1 ad 4 (ed. Argentinae, 1501 fol., 319 v).

14[a], unde nomine concupiti intelligitur peccatum cordis, tria autem illa nomina: dictum, factum et concupitum, idem pollent hoc loco quod dicere, facere et concupiscere, sub eisque comprehenduntur omissiones oppositae, ut communiter notant DD., nimirum non dicere, non facere et non concupiscere, iuxta glossam illam ad Rom. 7: quod operor et quod non operor sunt partes eius quod operor[b]. Formale vero peccati explicat Augustinus addens contra legem Dei[c], ubi simul innuit illa ut sortiantur rationem peccati debere esse voluntaria, lex enim non praecipit, aut prohibet, nisi voluntarie aliquid fieri aut omitti. Nomine legis non intelligitur solum quod obligat sub reatu mortalis sed etiam quod obligat sub reatu venialis. Subiungit enim Augustinus post datam definitionem: est autem lex aeterna ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Nomine legis Dei, ut notat Gregorius[d] et Gabriel[e] in 2, d. 35, intelligitur tam illa quae exterius proposita et promulgata est hominibus quam illa quae naturaliter est indita mentibus, nimirum per dictamina prudentiae quibus [F. 249r] lumine naturali cognoscimus facienda et vitanda, iuxta illud: signatum est super nos lumen vultus, etc.[f] Unde Augustinus, in epistola ad Hylarium Syracusanum, lege—inquit—illa praevaricata quae est in usu rationis animae rationalis, in aetate hominis iam ratione utentis, praevaricatores sunt omnes peccatores terrae[g].

Ex dictis facile intelliges perperam Gregorium in 2, d. 35[h] affirmasse peccatum non posse significari aliquo nomine incomplexo, sed sola oratione aut aliquo pollenti orationi. Significatur enim incomplexe hoc nomine: peccatum, et in particulari nominibus furti, adulterii, blasphemiae, etc.

## Quidnam sit formale peccati explicatum per verba illa "contra legem Dei".

Conveniunt Scotus[i], Durandus[k], Gabriel[l] et Gregorius[ma] in 2, d. 35, Divus Thomas supra q. 18, a. 1 et De Malo q. 1 aa. 1 et 2[n], immo

---

[a] Almain, Iacobus, Moralia, tr. 3, cap. 14 (Aurea [...] opuscula [...]. Parisiis, 1518, f. 66v).
[b] Walafridus Strabo, Glossa ordinaria, in Rom. 7[16] (PL., 114, 492).
[c] S. Augustinus, l. c,
[d] Gregorius de Rimini (Ariminensis), in 2 Sent., d. 34-37, q. 1, a. 2, 2[um] correl (ed. Venetiis, 1518, fol. 108r*b*-108v*a*).
[e] Gabriel Biel, in 2, d. 35, q, un., a. 1.
[f] Ps. 4[7].
[g] S. Augustinus, Epist. CLVII, 15 (CSEL, 44, 463); PL., 33, 681).
[h] Gregorius de Rimini, in 2, d. 34-37, q. 1, a. 2, 1[um] correl (fol. 107v).
[i] Ioannes Duns Scotus Commentaria Oxoniensia, in 2, d. 34-37 a. 2 (ed. M. Fernández t. II; Quaracci 1914, n. 869-883, praesertim 883).
[k] Durandus, Guilelmus, in 2, d. 35, qq. 1-3 (Super Sententias M. Petri Lombardi, praeclarum et insigne Opus. Lugd., 1533, fol. 122r).
[l] Gabriel Biel, in., 2, d. 35, q. un., a. 1.
[m] Gregorius de Rimini, in 2 d. 34-37, q. 1, a. 2 (ed. cit., fol 107r*b*-107v*a*).
[n] S. Thomas, De Malo, q. 2, aa., 1-2.
[o] Cfr. S. Augustinum, Contra Faustum, 22, cc. 27-29 (CSEL, 25, 1, 621 ss. PL., 42, 418-420). In Ioannis Evangelium. tr. 1, 13 (PL., 35, 1385).

Augustinus[o], Anselmus[p] et communiter DD. omnes, formale peccati explicatum per illa verba: "contra legem Dei", esse malitiam peccati. Conveniunt praeterea quod sicut malum in naturalibus est privatio boni debiti inesse, ita in moralibus: caecitas enim in naturalibus est malum homini quia est privatio potentiae visivae sibi debitae; caliditas etiam est malum aquae quia privat eam frigiditate sibi debita, tum etiam quia disponit ad privationem formae substantialis sibi debitae. Quaedam enim dicuntur mala quia sunt privationes boni debiti inesse et quaedam quia causant aut sunt viae ad tales privationes, sicut quaedam dicuntur sana quia formaliter habent sanitatem et quaedam quia illam causant.

Obiter advertam quod, sicut entitas accomodata naturae rei non est significatum formale boni (alias bonum et ens essent synonima), sed significatum formale est ratio convenientis, entitas vero [F 249v] est fundamentum (qua ratione appellari solet bonitas fundamentaliter), ita privatio entitatis debitae inesse non est significatum formale mali, sed significatum formale est ratio disconvenientis, et privatio illa est primum fundamentum, quod ob id appellatur malitia fundamentaliter, et in hoc sensu intelligendi sunt DD. Caliditas ergo est mala aquae quia disconveniens illi, est autem disconveniens quia privat eam frigiditate sibi debita et quia est via privationem formae substantialis; et similiter caecitas est mala homini quia disconveniens, est autem disconveniens quia privatio potentiae visivae sibi debitae. Quod si petas quae ergo est oppositio inter bonum et malum formaliter sumpta, respondeo: nullam, sed repugnare in eodem subiecto propter oppositionem proximorum fundamentorum quae opponuntur privative, sicut simile et dissimile, aequale et inaequale repugnant in eodem subiecto propter incompossibilitatem proximorum fundamentorum.

Explicandum restat cuiusnam rei privatio sit malitia illa peccati. Ad cuius rei intelligentiam adverte bonum moraliter consistere in adaequatione ad suam regulam, nimirum ad rectam rationem et legem Dei. Adaequatum enim rectae rationi est bonum obiective et, si sit volitum, redundat in volitione bonitas moralis, ut q. 20 explicatum est, quia voluntas tendendo in consonum rectae rationi conformatur suae regulae. Adverte deinde rectam rationem quaedam dictare ut necessaria ac debita, illa scilicet quorum contrariae omissiones aut commissiones pugnant cum ratione virtutis, ut subvenire extreme indigenti (oppositum enim pugnat cum caritate proximi), non fornicari et non furari (primum enim pugnat cum castitate et secundum cum iustitia): quaedam vero non tamquam necessaria et debita, sed tamquam expedientia et conducentia magis, ut orandum esse, dandam esse eleemosynam, audiendum esse sacrum temporibus quibus non obligant praecepta. Quia ergo malum non est privatio cuiuscumque boni, sed tantum debiti inesse, fit ut malitia peccati [F. 250r] nihil aliud sit quam privatio conformitatis et adequationis debitae ad rectam rationem seu legem Dei, quae privatio cernitur quando fit aut omittitur aliquid contra legem Dei.

---

p Cfr. S. Anselmum, Dialogus de casu diaboli, cc. 7-11 (PL., 158, 335-341). Liber de conceptu virginali et originali peccato, cc. 4-5 (PL., 158,436-439).

Hinc primo colligo privationem peccati non esse privationem alicuius actus virtutis oppositae. Probatur quia saepe committitur peccatum quando homo non tenetur ad actum virtutis oppositae, ut quando quis odio prosequitur Deum tempore quo non tenebatur eum diligere actu elicito, aut quando quis fornicatur, nec enim tunc tenetur habere actum elicitum castitatis, sed solum cessare a fornicatione.

Colligo secundo neque esse privationem boni seu conformitatis debitae inesse actui quo peccatur. Probatur quia in actu odii Dei nulla bonitas aut conformitas ad rationem esse potest, cum sit per se malus.

Colligo tertio esse privationem conformitatis quae esse debet in nobis ad legem Dei, tam quoad praecepta affirmativa quam negativa. Quia enim lex praecipit non fornicari, teneor me illi conformare non fornicando, quod est bonum quoddam obiective. Quod si committam fornicationem, pecco, quia privo me per talem actum conformitate hac ad legem Dei quam tenebar habere non fornicando. Et quia lex praecipit subvenire extreme indigenti, teneor me illi conformare eliciendo actum subventionis quando occurrit extreme indigens, quod si non faciam, pecco in tali omissione, quia privo me conformitate ad legem illam Dei, quae in me esse debebat per actum subventionis quem omitto. Hic modus dicendi est Almain[a], tractatu 3, cap. 17, et mihi magis placet eo quo usus q. 18, a. 1[b].

Advertit praeterea Scotus loco citato[c], in huiusmodi privatione conformitatis ad legem Dei consistere virtualem aversionem a Deo quae dicitur esse in quocumque peccato mortali. Quod ita explicat: quando aliquid est necessarium ad finem, aversio voluntatis ab eo quod est ad finem, est virtualiter aversio a fine, ut si potio est necessaria ad sanitatem, qui non vult potionem virtualiter no vult sani [F. 250v] tatem. Cum ergo conformitas ad legem Dei sit necessaria ad finem, iuxta illud: si vis ad vitam ingredi serva mandata[d], fit ut hoc ipso quod quis per peccatum mortale avertit se a lege Dei privando se conformitate ad eam, virtualiter se avertat a beatitudine ipsa et per consequens a Deo ut est ultimus finis supernaturalis. Hic colligitur quod, cum magis sit de ratione peccati mortalis privatio conformitatis ad legem Dei quam actus in quo fundatur, magis est de ratione peccati mortalis aversio a Deo quae ab Augustino 12 de civitate Dei appellatur aversio ab incommutabili bono[e], quam sit conversio ad creaturas tali actu concupitas quae dicitir conversio ad bonum commutabile.

---

27 qui *omitt. F.*

[a] Almain, Iacobus, Moralia, tr., 3, cap. 17 (ed. Parisiis, 1518 fo. 69 r).
[b] S. Thomas, 1-2, q. 18, a. 1, c.
[c] Ioannes Duns Scotus, Comment. Oxon., in 2, d. 34-37, a. 2 (ed. Quaracci, n. 878).
[d] Matt., $19^{17}$.
[e] Cfr. S. Augustinum, De Civitate Dei, l. 12, c. 1, n. 3 (CSEL., 40, 1, $567^{10-29}$; PL., 41, 349).

**Utrum praeter privationem quam de formali significat peccatum, et actum in genere naturae, in quo fundatur, danda sit tertia ratio formalis secundum quam pertineat ad genus moris.**

Scotus in 1, d. 17, q. 2[a] tenet partem negativam, ut indicavimus q. 55, a. 1. Credit enim actum virtutis in genere moris nihil addere supra se ipsum in genere naturae nisi conformitatem ad rectam rationem, quae est bonitas moralis, et simili modo actum vitii nihil addere supra se ipsum in genere naturae praeter privationem conformitatis debitae ad rectam rationem, quae est malitia moralis et formale peccati. Consequenter etiam dicit per huiusmodi actus solum generari habitus inclinantes praecise ad similes actus in genere naturae, qui in quantum coniunguntur dictamini prudentiae ad producendum actum consonum rationi rectae, dicuntur virtutes, in quantum vero concurrunt ad actus dissonos rectae rationi dicuntur vitia, ut ibidem latius explicavimus. In eadem sententia videtur esse Durandus, in 2, d. 38, q. 1. Praeter rationem autem ibidem factam et solutam, facit primo pro opinione Scoti quia nulla est necessitas ponendi talem tertiam rationem formalem, et secundo [F. 251r] quia si talis tertia ratio formalis realis danda esset, reperiretur in omnibus peccatis; at in peccato omissionis non cernitur, cum non sit actus sed negatio actus debiti inesse, in qua nihil reale reperitur, ergo non datur.

Contraria tamen sententia est Caietani hoc loco et supra q. 18, a. 5 et q. 55, a. 1, et Divi Thomae aperte illa q. 18, a 5 et pluribus aliis locis quos ibi citavimus. Est etiam Ricardi in 2 d. 42 q. 1, circa 4[um] principale[b] et continetur hac conclusione: in omni actu bono aut malo moraliter, praeter rationem formalem actus in genere naturae et relationem conformitatis ad rectam rationem, aut privationem oppositam quae cernitur in peccatis, datur quaedam ratio formalis realis secundum quam actus ille in genere moris pertineat ad aliquam speciem virtutis aut vitii. Et probatur primo ratione Divi Thomae loco citato, quia bonum et malum, seu conveniens et disconveniens per comparationem ad rectam rationem, sunt obiecta per se in ordine ad actus humanos ut procedunt a ratione deliberata. Ergo causant in eis distinctionem specificam. Praeter rationem ergo formalem eiusdem speciei in genere naturae, quam voluntas occidendi malefactorem in iudice et voluntas occidendi inimicum in privata persona habent in quantum voluntates occidendi hominem sunt: voluntas iudicis in quantum obiecti convenientis per comparationem ad rectam rationem sortietur quandam rationem formalem realem secundum quam pertineat ad virtutem iustitiae, et quam consequetur relatio conformitatis ad rectam rationem; et voluntas occidendi in privata persona sortietur rationem aliam formalem realem secundum quam pertineat ad speciem contrariam iustitiae, quam consequetur privatio conformitatis ad rectam

17 Explicavimus] explicabimus *F.*

[a] Ioannes Duns Scotus, Comment., Oxon., in 1, d. 17, q. 1-3 a. 3 (ed. M. Fernández, t. I, Quaracci, 1912, n. 799).

[b] Ricardus de Middletow (Mediavilla), in 2, d. 42, a. 4, q. 1.

rationem, Primum antecedens patet, quia obiecta illa sumuntur per comparationem ad rationem a qua actus humani, qua tales sunt, procedunt: ergo sunt obiecta per se in ordine ad illos; et consequentia similiter, quia differentia per se obiectorum in ordine ad actus facit in eis distinctionem specificam.

Secundo: habitus iustitiae et iniustitiae, liberalitatis et prodigalitatis, non solum distinguntur inter se specie, sed etiam contrariantur inter se. Patet ex Aristotele in post-praedicamentis [F 251v], cap. de oppositis[a], 2 Ethicorum, cap. 8[b] et 1 de coelo, cap. 4[c]. Ergo generatur ex actibus realibus specie distinctis inter se. Sed voluntas occidendi malefactorum in iudice, ex qua generatur habitus iustitiae, et voluntas occidendi inimicum in privata persona, ex qua generatur habitus iniustitiae sunt eiusdem speciei in genere naturae; voluntas etiam dandi pecuniam ut oportet, ex qua generatur habitus liberalitatis, et voluntas dandi pecuniam plus quam oportet, ex qua generatur habitus prodigalitatis, sunt eiusdem speciei in genere naturae. Ergo praeter has rationes formales dandae sunt aliae reales in his omnibus actibus distinctae inter se specie, ex quibus generentur praedicti habitus.

Alias rationes adiecimus q. 55.

Advertit hoc loco Caietanus quod quemadmodum caliditas non est malum simpliciter, sed bonum simpliciter et in se, cum sit ens reale, et malum secundum quid, nimirum in ordine ad aquam, in quantum privat eam frigiditate sibi debita et est via ad privationem formae substantialis, ita ratio illa formalis quae cernitur in peccatis, media inter actum in genere naturae et privationem conformitatis ad rectam rationem, non est mala simpliciter, cum sit in se ens reale et subinde bonum quoddam, sed dicitur mala tum quia est de malo obiecto per comparationem ad rectam rationem, tum etiam quia est proximum fundamentum privationis conformitatis ad rectam rationem, quae est malitia simpliciter, et quia contrariatur rationi formali virtutis oppositae,

Dubitat praeterea Caietanus quid potius dicendum sit formale peccati, utrum privatio conformitatis ad rectam rationem, an vero ratio illa formalis media inter actum in genere naturae et privationem conformitatis. Et dicit utrumque posse dici diversimode accipiendo peccatum. Censet enim nomen peccatum posee sumi et ad significandum formaliter privationem et materialiter tam actum in genere naturae quam rationem illam formalen mediam, et ad significandum formaliter rationem illam mediam quae habet adiuntam privationem et materialiter actum in genere [F 252r] naturae, quo pacto forte significatur nominibus adulterii, furti, etc., quae formaliter videntur contrariare actibus temperantiae et iustitiae. Addit tamen peccatum hoc loco potius videri sumi in prima significatione quam in secunda, unde formale ipsius erit privatio confor-

23 est] ex *F*.

[a] Aristoteles, Categoriae, c. 10, 11b15-12a25.
[b] Id. Ethica ad Nic., l. 2, c. 8 (1108b11-1109a19).
[c] Id. De coelo, l. 1, c. 4 (270b32-271a33), ubi tamen sermo est de contrarietate motuum, ad rem non spectans.

mitatis. Quod confirmari posset quia hic definitur peccatum ut abstrahit a peccato omissionis et commissionis; in peccato autem omissionis non cernitur ratio illa realis media; ergo peccatum, ut hic sumitur, formaliter significat privationem conformitatis et materialiter tam actum in genere naturae, habentem adiunctam rationem illam formalem mediam, quam negationem actus virtutis debitae, quae in peccato omissionis fundat privationem conformitatis,

Ulterius quaerit Caietanus quid sit magis de ratione peccati, utrum privatio illa conformitatis ad rationem et legem Dei, quae se tenet ex capite aversionis, an ratio illa formalis media quae se tenet ex capite conversionis (sumitur enim per comparationem ad obiectum volitum). Et respondetur quod (quia et reponitur per privationem illam in genere mali simpliciter, et per rationem formalem mediam in genere moris) quod si, inquit, petatur quid absolute dicendum sit magis de ratione peccati, ut peccatum est, respondetur ex mente Divi Thomae, ut colligitur ex sequenti articulo[a], et ex veritate dicendum esse rationem illam formalem mediam, quae se tenet ex parte conversionis. Quod probat primo, quia rationem illam formalem mediam habet peccatum ex intentione peccantis convertentis se per actum in obiectum, aversionem vero et privationem habet quia consequitur talem conversionem et non quod illam intendat. Secundo, quia peccatum magis est voluntarium quam malum; est enim voluntarium tam quoad rationem illam formalem quam quoad privationem, licet quoad privationem in quantum consequitur rationem illam formalem quae per se et directe est voluntaria; malum vero quoad privationem tantum. Cum ergo ratio illa formalis sit magis voluntaria, pertinebit magis ad rationem peccati. [F 252v]. Tertio, quia peccatum ex conversione ad obiectum habet veram speciem, secundum quam reponitur in genere qualitatis, et quae resultat ex diversitate specifica obiecti; ex aversione vero solum habet privationem speciei oppositae, ut prodigalitas privationem liberalitatis.

Quarto posset ita confici argumentum: si quod est principale in peccato esset privatio et non ratio illa realis media, sequeretur prodigalitatem et avaritiam, quae sunt peccata distincta specie, esse unius et eiusdem speciei. Probatur sequela, quia cum in utroque peccato sit privatio unius et eiusdem virtutis, nimirum liberalitatis oppositae, si huiusmodi privatio esset id quod est principale in his peccatis et penes quod attendenda est diversitas specifica, haec peccata distincta specie essent eiusdem speciei.

Contrarium tenent Scotus[b] et Gabriel[c] in 2, d. 35, nimirum formale et praecipuum peccati esse privationem, et penes illam, et non penes conversionem ad obiectum, attendendam esse distictionem specificam peccatorum, et, cum privationes specie distinguantur penes actus quos pri-

---

29-30 privationem] aversionem privationem *F*.

[a] S. Thomas, 1-2, q. 72, a. 1.

[b] Ioannes Duns Scotus, Comment. Oxon., in 2, d. 34-37, a 2 (ed. Quarac., n. 869-880).

[c] Gabriel Biel, in 2, d. 35, q. un., a. 1.

vant, peccata distingui specie pro diversitate rectitudinum quae illis privantur.

Ad evidentiam perplexae huius difficultatis, ex qua pendet cognitio distinctionis specificae peccatorum, sit 1ª conclusio: Privatio rectitudinis debitae inesse est formale et praecipuum in peccato, qua peccatum est, et subinde penes illam attendenda est potissimum specifica distinctio peccatorum.

Probatur primo, quia peccatum qua peccatum essentialiter est malum; sed hoc habet formaliter a privatione et non a ratione formali reali quae se tenet ex capite conversionis; ergo privatio est formale et praecipuum in peccato.

2° Deus non est causa peccati, qua peccatum est formaliter. Sed est causa omnis entitatis realis, ergo ratio illa realis media non est formale peccati qua peccatum est, sed solum se tenet ex capite materialis ad quod Deus concurrit, ut inferius explicabimus.

3° Formale peccati, qua peccatum est, reperiri debet in omni peccato; sed ratio illa realis media non reperitur in peccato omissi [F 253r] onis, privatio vero reperitur in omni peccato, tam omissionis quam commissionis; ergo privatio est formale peccati qua peccatum est, ratio vero illa media tenet se ex capite materialis in aliquibus dumtaxat peccatis.

4° Circumscripta per intellectum a quocumque peccato ratione illa formali media, quam multi negant, et manente privatione rectitudinis debitae inesse, adhuc in tali actu manet ratio peccati, cum sit contra legem Dei; ablata vero privatione et manente per impossibile ratione illa formali media, non manet ratio peccati, cum a sola privatione habeat formaliter quod sit contra legem Dei; ergo formale et praecipuum in peccato est privatio.

5° Formale et praecipuum in peccato est culpa. Haec autem formaliter et potissimum consistit in aversione a lege Dei, in conversione vero non nisi materialiter, prout ex illa sequitur aversio. Si enim intensius convertitur ad commutabile bonum gravius peccat, id est quia quo plus convertitur plus se avertit a lege Dei. Ergo praecipuum in peccato et quod praecipue considerari debet in confessionibus ad cognoscendam quantitatem culpae est privatio, in qua consistit aversio. Accedunt plures auctoritates Augustini, Anselmi et aliorum Sanctorum, quas videre poteris apud Scotum[a], Gregorium[b] et alios, quibus dicitur peccatum qua peccatum esse nihil, esse privationem, etc.

Ex his intelliges furtum, adulterium, etc., si formaliter significant rationem illam formalem mediam quae se tenet ex capite conversionis, perinde dici peccata ac homo dicitur risibilis. Est enim ratio peccati illis inseparabiliter annexa, non tamen essentialis, sed accidentalis, sicut homini risibilitas.

2ª conclusio: formale peccati non est privatio actus virtutis oppositae, sed rectitudinis oppositae ad rectam rationem seu ad legem Dei.

---

[a] Ioannes Duns Scotus, Comment. Oxon., in 2, d. 34-37, a. 1 (ed. Quarac., n. 861).
[b] Gregorius de Rimini, in 2, d. 34-37, q. 1, a. 1 (ed. cit., fol 105v*b*).

Hanc multi non advertunt in hac materia, et tamen ex ea pendet solutio huius difficultatis.

Probatur conclusio, quia formale peccati est privatio rectitudinis debitae inesse; sed saepe quando aliquis peccat non est debitus inesse actus [F 253v] virtutis oppositae, ut quando quis fornicatur non tenetur habere actum castitatis, sed solum conformare se illi legi et dictamini rationis: non est fornicandum; ergo formale huius peccati non es privatio actus castitatis, sed conformitatis ad illam legem: non fornicaberis, quae conformitas non est actus castitatis, ut supra dictum est, sed respectus quidam bonus obiective et debitus inesse, sine quo non salvatur virtus castitatis.

Ad pleniorem huius rei intelligentiam adverte praecepta legis naturae ex naturis virtutum colligi. Lex enim naturae, per praecepta tam affirmativa quam negativa, est velut custos virtutum. Et quia virtus ex sua natura duo exigit ne violetur, alterum est ut fiat quod est debitum secundum ipsam, alterum ut nihil fiat contra ipsam, oriuntur duo genera praeceptorum, quibus homo tenetur se conformare ne per peccatum violet rationem virtutis: affirmativa scilicet, quae praecipiunt actus virtutum quando sunt debiti (quale est praeceptum restituendi cum possidetur alienum invito domino, praeceptum diligenti Deum tempore pro quo est debitum, etc.), et negativa, quae prohibent contraria virtutibus (ut fornicari quod opponitur castati, odio prosequi Deum quod opponitur caritati, et furari quod opponitur iustitiae). At quia inter contraria cernitur saepe diversus modus contrariandi uni et eidem virtuti (quaedam enim contrariantur propter excessum et quaedam propter defectum) multiplicantur etiam praecepta negativa: quaedam enim prohibent excessum, oppositum virtuti, et quaedam defectum. Loquor autem de praeceptis, quae tam obligant ad mortale quam ad veniale.

Ex dictis intelliges, circa unam et eandem virtutem posse esse debitas praedictas omnes conformitates. Si his adiunxeris conformitatem ad praeceptum affirmativum esse alterius rationis et speciei a conformitate ad praeceptum negativum—non solum quia praecepta sunt diversa (affirmativum enim praecipit actum virtutis et negativum prohibet actum oppositum), sed etiam quia conformitas ad praeceptum [F 254r] affirmativum est conformitas per actum elicitum virtutis, conformitas vero ad praeceptum negativum est per solam cessationem seu non positionem actus oppositi—intelliges peccatum omissionis oppositum uni virtuti distingui specie a peccato commissionis opposito eidem virtuti, ut non diligere Deum tempore pro quo obligat praeceptum a peccato odii Dei, non venerari caros parentes tempore pro quo obligat praeceptum ab inhonoratione parentum, non restituere in peccato furti. Unde si quis, quo tempore tenetur diligere Deum, eum odio prosequatur, duplici peccato peccat non solum numero, sed etiam specie distincto, altero non diligendo Deum ut tenetur, et altero eum odio prosequendo, nec sufficienter confitebitur si dicat: odio prosecutus sum Deum, nisi addat: tempore quo tenebar dili-

16 oriuntur] quo oriuntur *F*.
44 confitebitur] confitebimur *F*.

gere. Idem dic si quis inhonoret parentes tempore quo tenetur eos honorare, et si furtum committat tempore quo tenetur restituere. At in hoc ultimo casu sufficienter intelligitur utrumque peccatum si quis dicat: ter eidem, verbi gratia, tantum furatus sum et fui in mora restituendi per tantum tempus, cum talibus opportunitatibus restituendi, etc., ut explicabitur in materia restitutionis. Divus Thomas quaestione sequenti, art. 7[a] oppositum tenet, nimirum peccatum omissionis et commisionis circa eandem materiam esse eiusdem speciei. Qui voluerit in defendere, defendat. Quod tamen dixi, probabilius exsistimo, maxime in opinione Divi Thomae qui tenet peccata distingui specie ex capite conversionis. Cum enim peccatum commisionis iuxta hanc sententiam sit ratio quaedam formalis realis, peccatum vero omissionis minime, non video quo modo in genere moris esse possint eiusdem speciei. Si etiam adiunxeris conformitatem ad praeceptum negativum prohibens excessum esse alterius rationis a conformitate ad praeceptum negativum prohibens defectum, tum propter diversitatem praeceptorum, tum etiam propter diversum modum contrariandi eidem virtuti qui cernitur in illis duobus [F 254v] extremis, intelliges peccatum per excessum et peccatum per defectum contra eandem virtutem distingui inter se specie, ut peccatum prodigalitatis a peccato avaritiae.

Dixi supra praecepta legis naturae ex naturis ipsarum virtutum colligi, quia praecepta iuris positivi aliter se habent; praecipiendo enim faciunt ut id quod alias non erat debitum secundum naturam alicuius virtutis, sit debitum propter tale praeceptum; ut praeceptum de audiendo sacro facit ut audire sacrum die dominica, quod alias non erat debitum secundum virtutem religionis, sit debitum existenti tali praecepto; et prohibendo faciunt ut quod alias non contrariabatur alicui virtuti, exsistenti tali praecepto contrariaretur, ut lex quae prohibet venumdari frumentum ultra certum pretium facit ut accipere plus pretii, quod alias non erat contra iustitiam, modo sit iniustitia, et lex quae praecipit ieiunium tali die facit ut comedere prohibita, aut pluries quam postulat ieiunium, sit contra virtutem temperantiae, quod alias non erat.

Circa praecepta etiam virtutum supernaturalium omissio specie distinguitur a commisione, ut aliter peccat qui se habet negative circa fidem, quam tenetur acceptare, iuxta illud, qui vero non crediderit condemnabitur[b], et aliter qui per errorem culpabilem contrarium fidei est infidelis. Ille enim peccat solum omissive, hic vero et omissive contra praeceptum affirmativum acceptandi fidem, et commissive contra praeceptum negativum nihil tenendi contrarium fidei. Et adverte quod, quia fides formaliter non inclinat in verum, qua verum, sed in revelatum a Deo, que tale, fit ut verum, qua verum, materialiter se habeat ad fidem. Unde, quia credere Deum esse trinum in essentia et credere non esse trinum in personis eodem modo pugnant cum articulo Trinitatis in ratione revelati, fit ut hi duo errores sint eiusdem speciei in ratione infidelitatis, licet alter sit peccatum per excessum in credendo plura-

[a] S. Thomas, 1-2, q. 72, a. 6.
[b] Mc., 16[16].

litatem in Deo et alter per defectum, spectando articulum Trinitatis in ratione veri.

[F. 255r]. Tertia conclusio: Quoties peccata specie distinguuntur ex parte conversionis seu rationis illius formalis mediae, distinguuntur etiam specie ex capite aversionis ac privationis conformitatis ad rationem, non tamen convertitur. Prior pars probatur, quia peccata ex capite conversionis habent distinctionem specificam ex obiectis; sed obiecta distinguuntur inter se specie per comparationem ad rationem, quia scilicet diversimode ab ea dissident—ubi enim cernitur idem modus repugnandi rationi non est distinctio specifica obiectorum in peccatis—; ergo et pecata ipsa diversimode dissident a ratione, ac proinde distinguuntur specie ex capite aversionis. Patet consequentia, quia ex dissonantia obiectorum a ratione provenit dissonantia actuum qui ad illa terminantur, ut quaestione 20 explicatum est.

Posterior vero pars probatur, quia in peccatis omissionis datur distinctio specifica ex capite aversionis et privationis conformitatis ad rationem et tamen in illis non datur ratio realis media.

Superest respondeamus ad argumenta Caietani et ad argumenta proposita initio quaestionis.

Ad primum ergo Caietani, admisso toto illo antecedenti, negandum est inde sequi de ratione peccati magis esse rationem illam formalem mediam quam privationem, quia de ratione peccati non est quod sit principaliter intentum, sed quod sit contra legem Dei.

Ad secundum neganda est maior de eo quod est principale et formale in peccato, hoc enim essentialiter debet esse malum voluntarium, vero non nisi tamquam conditio sine qua non, et sufficit quod sit voluntarium eo modo quo inquit Caietanus.

Ad tertium dicendum est ex aversione non habere privationem speciei virtutis oppositae, ut explicatum est, sed privationem conformitatis oppositae ad rationem, penes quam peccata specie distinguuntur quoad id quod est principale in eis, ut explicatum est.

Ad quartum neganda est sequela. Probatio autem supponit privationem quam formaliter significat peccatum esse privationem virtutis oppositae et non privationem conformitatis ad [F 255v] rationem, quae est diversa specie in illis duobus peccatis, ut explicatum est.

Ad primum pro opinione Scoti negandum est antecedens. Ostensa est enim necessitas ponendi rationes illas formales, tum ex contrarietate virtutum et vitiorum, quae sine illis salvari nequit, tum etiam ex obiectis ex quibus resultant.

Ad secundum neganda est sequela. Solum enim datur in peccatis quorum fundamenta sunt actus humani. Ex talibus enim actibus, per comparationem ad obiecta consona aut dissona rectae rationi, resultat ex natura rei ratio illa realis in genere moris. In peccato vero purae omissionis, quia nullus datur actus in quo resultet, non datur talis ratio realis. In idem recidit si dicas quod, quia talis ratio realis solum datur ubi est conversio ad aliquod obiectum, et in peccato purae omissionis nulla datur conversio ad obiectum, ideo in eo non reperitur.

## Utrum peccata hoc ipso quod sunt contra rectam rationem sint offensae Dei.

Circa responsionem ad ultimum proponitur haec quaestio. Respondetur autem affirmative. Et ratio est quia recta ratio est velut impressio quaedam et participatio legis aeternae, quae est in Deo, iuxta illud: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine[a]; continetque voluntatem Dei perinde atque lex scripta voluntatem principis, iuxta illud ad Romanos 2: cum gentes, quae legem non habent (scriptam scilicet), naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum[b]. Unde quod est contra rectam rationem est simul contra legem Dei, iuxta illud Augustini ad Hylarium supra citatum, et quod avertit a ratione recta avertit a lege Dei. Accedit quod, ut inquit hoc loco Caietanus, finis naturalis hominis subordinatur fini eiusdem supernaturali—gratia enim perficit, ac suponit naturam—, unde quidquid avertit a fine último naturali hominis consequenter avertit a fine supernaturali, et ob id cum ea quae sunt [F 256r] contra rectam rationem avertant ab ultimo fine naturali hominis, avertent per consequens ab ultimo fine supernaturali.

Dubium est utrum ignorari possit invincibiliter Deum naturalibus peccatis offendi. Vega, lib. 13 super Concilium Tridentinum, cap. 35[c], putat probabilem partem affirmativam, quod intelligendum videtur de peccatis quae non sunt directe contra legem Dei. De odio enim Dei et de aliis quae directe sunt in Deum, si ut talia apprehendantur, ignorari non potest invincibiliter illis Deum offendi. At de ceteris, cum ubique terrarum fama sit Deum esse, et saltem ubique homines suspicentur praemia proposita esse bonis et supplicia malis, credo quod, ut regulariter non datur ignorantia invincibilis huius: Deus est, ita non datur quod mala quae sunt contra rectam rationem Deo displiceant devientque a divina voluntate. Id enim homines tenentur indagare, cum teneantur inquirere Dei beneplacitum, ut ei serviant a quo conditi sunt, facientibusque quod in se est Deus aderit. Fateor autem homines posse invincibiliter ignorare adeo displicere Deo ea quae sunt contra rectam rationem, ut digna sint igne aeterno. At quod Deo displiceant et subinde illum offendant aliquo modo, non suspicor in hominibus esse ignorantiam invincibilem. Imo oppositum credo consonantius Scripturae Sacrae. Fateor praeterea ignorantiam quod huiusmodi mala Deum offendant, aut quod adeo offendant, ut digna sint igne aeterno et excludant a regno Dei, minuere culpam; unde ad Romanos 5 inquit Paulus: lex subintravit ut abundaret delictum[d]; quia scilicet plus peccabant homines innotescente per legem mala quae faciebant esse contra legem Dei esseque digna supplicio aeterno, quam

---

[a] Ps., $4^{7}$.
[b] Rom., $2^{14\text{-}15}$.
[c] Vega, Andreas de, *Tridentini Decreti, de Iustificatione Expositio, et Defensio, Libris XV distincta, totam doctrinam iustificationis complectentibus*, 1, 13, c. 25. Compluti, 1564.
[d] Rom., $5^{20}$.

peccarent ante promulgationem legis, dum solum ducebantur lege naturali indita per lumen naturale intellectus.

Dubitant aliqui utrum si per impossibile daretur recta ratio sine Deo prohibente quae illa dictat non facienda, opera contra rectam rationem essent peccata. Ad quod respondeo quod essent mala moraliter et [F 256v] peccata contra rectam rationem, perinde ac peccata contra regulas artis dicuntur peccata artis, non tamen essent offensae Dei aut peccata in Deum.

# *A PROPOSITO DE CUATRO CARTAS INEDITAS DE MAURICIO BLONDEL*

## I

Un grupo de discípulos y simpatizantes de Mauricio Blondel acaba de fundar en Francia una sociedad, Les amis de Maurice Blondel. Esta asociación se propone reeditar sus obras, publicar otras aún inéditas, recoger su abundante epistolario, todavía disperso, difundir la doctrina blondeliana para que permanezca viviente y conquistar "las inteligencias y, sobre todo, las almas", se decía en la convocatoria de los miembros fundadores.

La llamada encontró eco. Habiéndose transformado la antigua residencia del maestro (15 rue Roux Alphéran. Aix-en-Provence) en una especie de museo "Centre d'archives philosophiques", ahí se reunirán una vez al año los miembros de la naciente sociedad, mejor dicho, se reunieron ya el día 26 de diciembre pasado, y confirmaron luego sus iniciativas con otra sesión en París el 27 de enero de 1950.

No me fué posible emprender un viaje a París entonces, para corresponder a tan amable y grata invitación: pero sé que ambas reuniones han tenido pleno éxito. En la primera se acordó reimprimir la primitiva y tan discutida obra blondeliana, *L'Action*, de 1893, que Blondel no había querido nunca reeditar, debido en parte a que algunos filósofos amigos suyos interpretaban mal su doctrina, exagerándola y desviándola hacia el modernismo; y en parte también por la oposición que encontró entre no pocos escritores católicos, algunos de los cuales hasta pidieron que se la condenase. Pero ¡ha corrido tanta agua por el río desde 1893!; ¡ha cambiado tanto el ambiente de entonces! Se deciden, pues, a una reimpresión fotográfica, que nos dará la misma paginación de la antigua obra, y sin quitarle nada, nos presentará todos sus elementos, aun aquellas páginas litigiosas que tantos disgustos le ocasionaron; me refiero al capítulo III de la parte quinta.

Objetarán algunos que esto traiciona el mismo pensamiento del maestro, el cual escribió en 1913: "A fin de no permitir que subsista ninguna duda, quiero ahora declarar expresamente que si no he puesto en circulación un libro totalmente agotado desde 1895, es porque *desde entonces* tenía importantes modificaciones que introducir. Con mayor razón

las tendría ahora." [1]. Pero otros replican que es un instrumento de estudio, elemento básico para conocer el blondelismo.

También tuvo pleno éxito la segunda reunión, la del 27 de enero, según ya he dicho antes: numerosos representantes de Francia y del extranjero: Alemania, Austria, Inglaterra, Bélgica y Noruega. En ella se tomaron ya medidas de carácter más inmediato y más general; entre ellas la de coleccionar toda la correspondencia epistolar de Mauricio Blondel.

## II

Por esto, a fin de descubrir ciertos rasgos poco conocidos y muy hermosos de la noble alma de Blondel, y cuáles eran sus más íntimos deseos de apostolado que le impulsaban a escribir, he creído que puede tener interés que también yo ofrezca mi colaboración publicando ahora cuatro cartas que conservo, dirigidas por Blondel en 1935 y 1939 al R. P. Miguel Florí, S. I. († 1947) profesor entonces de este Colegio Máximo, que actualmente, después del traslado a su nueva sede, ya no lleva el nombre de "San Ignacio", sino de "San Francisco de Borja" (San Cugat del Vallés, Barcelona) [2].

Estaba entonces el P. Florí en Avigliana (Italia), adonde habían ido los estudiantes jesuítas de Filosofía, como consecuencia del decreto persecutorio de la llamada en el extranjero "democrática" República española.

Mauricio Blondel, después de largo silencio de tantos años, que se había impuesto para encerrarse dentro de sí, con la meditación y estudio, por fin lanzó su tan anunciada y tan expectantemente esperada trilogía, con el primer volumen de *La Pensée*, publicado en 1934. El mismo año salió también el segundo volumen.

Inmeditamente se reavivó la hoguera de la polémica: ¿en pro? ¿en contra? Urgía un trabajo sereno que justipreciase el principio de la tan anunciada trilogía. Fué el P. Florí quien, entre otros, se decidió a publicar, en *La Civiltà Cattolica*, varios artículos. El primero de ellos, *In torno al Blondelismo* [3], no hacía más que exponer objetivamente el contenido de la obra blondeliana, pero dejaba entrever que seguiría en breve otro artículo de crítica.

Mauricio Blondel, temeroso tal vez de lo que podría ser esta crítica, comunicó, por medio de la redacción de *La Civiltà*, sus impresiones con la siguiente carta [4]:

---

[1] Carta de BLONDEL sobre *L'Action*, en Revue du Clergé Français, 75 (1913). 246.
[2] Véase la necrología del P. Miguel Florí Viadiu, S. I., en PENSAMIENTO, 4 (1948), 113.
[3] FLORÍ, M.: *Intorno al blondelismo*. La Civiltà Cattolica (1935-IV), 177-197.
[4] La transcribo íntegramente, a excepción de un párrafo sin importancia, que omito por delicadeza hacia un filósofo francés a quien alude.

Aix le, 18-XI-1935.

"Ayant reçu par vos soins le premier article que le R. P. Florí publie dans *La Civiltà* sur "la Pensée", je tiens à vous remercier sans retard de cet utile envoi et à répondre à votre désir en vous donnant mes rapides impressions sur cet exposé désireux d'être d'abord aussi objetif que possible.

D'abord je dois être reconnaissant à l'auteur de l'effort manifesté qu'il a fait longuement pour suivre mon itinéraire et offrir à ses lecteurs un résumé impartial. Il y réussit souvent, quoique la littéralité à laquelle il s'attache assez souvent soit autre chose que l'exactitude désirable. Je voudrais seulement indiquer trois au quatre points où mon sens véritable semble échapper à mon exégète et risque de devenir l'occasion de critiques inadaptées.

[...] En ce qui concerne l'exposé d'intentions si probes du R. P. Florí, je dois signaler dès le début une partielle incompréhension relativement à ce que j'ai dit de la pensée cosmique. Il semble d'aprés mon recenseur, que j'ai superposé (page 283) à un monde dejà physiquement existant deux caractères adventices qui s'apparentent à la pensée et qui en seraient comme une ébauche extérieure; thèse que les lecteurs seront sans doute portés à trouver obscure, arbitraire, contestable et peu utile. Or c'est là méconnaître foncièrement la vraie signification, le fondement objetif et la portée de ce que j'ai proposé, non comme une idée en l'air, mais comme une réalité foncière et comme une vérité inéluctable. On le comprendra mieux lorsqu'on aura vu, dans mon livre sur *l'Etre*, les dévoloppements relatifs à ce qui constitue l'existence et la fonction de la matière elle-même; car la pensée ne survient pas après coup, elle est intégrante et constitutive de ce que nous appelons l'univers physique lui-nême. Ce monde n'est pas posé comme du tout fait. Ni en soi, ni pour nous, il n'est subsistant et n'est conçu que comme un devenir solidaire au regard de la science positive et de l'exigence rationnelle elle-même. Ne point comprendre cela, c'est compromettre toute la cosmologie, toute la gnoséologie, toute la métaphysique, toute la théologie naturelle. Faute de cete clef, on ne saurait vraiment entrer dans les étages supérieurs où j'essaye de conduire mes lecteurs en suivant le mouvement ascensionnel de la nature et de la pensée.

Laissant de côté quelques points de moindre importance, je remarque cependant que le passage concernant ce que j'ai dit de l'interdépendance universelle est présenté dans *La Civiltà* comme un paradoxe sans justification et de manière à suggérer l'illusion d'une immanence totale sans que soit réservé l'apport ou d'une Cause transcendante, ou d'une originalité propre à chacun des êtres insérés dans l'engrenage de la création. Or c'est-là une dépréciation et même une détérioration de la vérité, toujours affirmée et impliquée, que j'ai eu à coeur de rappeler parce qu'elle est une certitude dont nulle doctrine ne saurait faire abstraction même quand on oublie d'en tenir compte. Ce ne sont pas seulement les savants qui parlent aujourd'hui du bombardement stellaire et de l'unité immense et fuyante du complexus astral, mais les métaphysiciens comme Leibniz, les théologiens ont admis comme un fait et comme une vérité l'unité mouvante de la création entière. Le R. P. Florí réussirait-il à imaginer une cloche pneumatique qui mettrait quelque point que ce soit en dehors de la synergie universelle?

J'attire spécialement votre attention sur le passage où l'on parle des preuves de Dieu. Quelques lecteurs distraits ou mal intentionnés pourraient s'imaginer que j'infirme plus ou moins la valeur absolument probante et la démonstration rationnelle de Dieu réel. Or ce serait là une énorme méprise toute contraire à mes intentions et à mes énonciations formelles. J'ai tendu de toutes mes forces à réagir contre de récentes critiques, comme celles d'Edouard Le Roy, afin de maintenir et de fortifier par leur concours même les arguments traditionnels.

Sur la valeur des objets, sur le caractère intellectuel de l'option, sur la fixité noétique des cadres rationnels ou des réalités définies, l'exposé qu'offre *La Civiltà* me semble rester obscur et même assez dénaturant pour que je reste inquiet des critiques annoncées. Je souhaiterais que le R. P. Florí pût, avant de les publier ,se reporter à mes explications que doit publier la *Revue Thomiste* de Novembre-Décembre et plus encore à mon livre sur *l'Etre* destiné à paraître le mois prochain.

El P. Florí publicó a su vez en *La Civiltà* el ya anunciado estudio crítico sobre esta obra [5]. Ante todo ponía reparos a la doctrina del "pensamiento cósmico", y más aún a sus expresiones de la interdependencia universal, que parece nos impidan decir nada válido sobre cada realidad en sí misma; en esto estaba enlazada esta crítica con otra mucho más profunda por las expresiones despreciadoras de la labor filosófica conceptual; "coherentemente con este principio fundamental del método blondeliano, frecuentemente se afirma que nuestro pensamiento abstracto y discursivo es inadecuado a la realidad" [6] y con esto enlazaba también su mentalidad sobre la llamada "filosofía de la insuficiencia": "Blondel se expresa en términos como estos: "La filosofía de la insuficiencia no llega a conclusiones definitivas. Es un vivir en la ilusión creer en una filosofía definitiva, etc. (II, 232, 237). Ahora bien, parece que quiera dar a entender que no sólo ninguna de nuestras ideas es adecuada a la realidad y que ninguna es comprehensiva—punto sobre el que estaríamos plenamente de acuerdo—, sino que para alcanzar la verdad sobre cualquier cosa, sea preciso tener en cuenta todas sus relaciones; más, aun así, todas nuestras adquisiciones tienen el carácter de provisorias, ni podrán ser nunca definitivas; lo cual, como se ve, nos conduciría a un relativismo del todo rechazable" [7]; el cual sería especialmente desacertado si se aplicasen estos métodos a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Por último, el P. Florí, en su penetrante estudio, le notaba el voluntarismo de carácter agnóstico que está subyacente en su mentalidad, en confirmación de lo cual aducía no sólo su doctrina de la "opción intelectual", sino también las palabras de su discípulo Taymans d'Eypernon.

Con esto ahora se entenderá mejor el sentido de las palabras de Blondel, que para replicar a estas objeciones comunicó al P. Florí (también por medio de los redactores de *La Civiltà* otra carta fechada el 23 de noviembre, en que decía así:

Aix, 23-XI-1935.

Je viens de recevoir par vos soins le second article du R. P. Florí dans la *Civiltà*. Plus encore que ne le faisait prévoir l'exposé sur lequel je vous ai fait connaître mes réserves, les critiques qu'énumèrent les neuf pages reçues aujourd'hui appellent de ma part une protestation motivée. Les objections ou même les censures qui sont formulées sont de deux sortes: les unes procédent d'erreurs positives qui servent de présupposés à mon censeur, les autres reposent sur des méprises provenant d'une interprétation mutilante de mes textes isolés de leur contexte et utilisés au rebours de mes intentions et de mes conclusions les plus manifestes. Prenons quelques exemples.

On rejette comme une nouveauté paradoxale et injustifiable l'idée d'une connexion intégrale, comme si dans le monde physique, dans l'ordre intellectuel, dans la société des esprits nous devions nous en tenir philosophiquement à la persuasion vulgaire de choses séparables de leur milieu, de vérités isolables comme de prétendus atomes, d'êtres spirituels sans portes ni fenêtres. Or c'est là une grossière image démentie par le sens commun lui-même, mieux encore par toutes les sciences positives, davantage par la spéculation métaphysique et, de façon suprême, par l'enseignement moral et

[5] Florí, M.: Ibid., p. 299 ss.
[6] Ibid, p. 300.
[7] Ibid., p. 304.

religieux. Faudrait-il ignorer le fait de la gravitation universelle à laquelle aucune cloche pneumatique ne nous dérobe, le fait des influences cosmiques, de la radiophonie, du bombardement stellaire, de tout ce qui constitue l'immense milieu dont les vibrations retentissent en chacun de nous? Faudrait-il méconnaître ce que S. Thomas et Pasteur, en termes différents, ont énoncé des conditions de la vie animale qui, dépendant d'origines multiples, astrales ou terrestres, supposent en outre une filiation ininterrumpue, une continuité philo-génétique en relation, disait Pasteur, avec la dissymétrie des mouvements sidéraux. Faudrait-il commettre l'inconséquence des atomistes qui croyaient tout expliquer par des corpuscules insécables et isolables, alors qu'en réalité leur système implique illogiquement des rélations incessantes entre une multiplicité contenue dans un vide homogène et dépendant de leurs réactions mutuelles? Faudrait-il oblier que le voeu suprême de Dieu pour ses créatures c'est l'aboutissement à l'unité réelle et spirituelle qui exprime analogiquement l'unité divine, de telle sorte que la tendance universelle, même avant l'élévation gratuite et l'union transformante, s'exprime sinsi: *omnia intendunt assimilari Deo...*, ut unum sint? Je pourrais insister; mais comprend-on déjà combien il est superficiel, anti-scientifique, anti-philosophique, anti-religieux de rester dupe d'une sorte d'égoisme universel et de condamner comme una fantaisie chimérique et dangereuse la vérité qui inspire, embellit, féconde et sublime tout le plan de la création.

Quel contre-sens ne commet-on donc pas lorsque, à partir de cette connexion, l'on tire contre moi une accusation de rélativité ou plus encore de relativisme universel! Est-il croyable que pour sauvegarder la valeur propre de chaque être, de chaque vérité—que je maintiens plus que personne—l'on prétende enfermer chacun et chacune en son égoisme inviolable ou en son cadre logique, comme si la parole de Bossuet était une absurdité: ("qui connaît imparfaiement la vérité en voit plusieurs qui risquent de se heurter; qui la voit plus parfaitement tend à les concilier toutes dans la richesse de l'unité") ou comme si les êtres spirituels n'étaient pas d'autant plus eux-mêmes et d'autant plus généreusement personnels qu'ils vivent davantage pour les autres.

Mais par un nouveau contre-sens voici qu'on m'accuse de faire évanouir toute détermination précise, toute fixité, toute certitude acquise et définitive, sans que l'on tienne compte de toutes mes affirmations contraires à cette prétendue thèse de l'inconsistance universelle de tout objet et de toute certitude. Une telle méprise prouve seulement que mon chitique ne peut tenir à la fois deux vérités complémentaires ou, comme disait Bossuet, les deux bouts de la chaîne. Loin de laisser dans le doute les vérités successivement obtenues, je montre toujours qu'elles sont définitivement acquises et que leur solidité même permet ou même exige une marche en avant. On ne les voit partielles et provisoirement insuffisantes que parce qu'elles révélent une finalité plus haute. C'est pourquoi j'ai renié l'expression de "philosophie de l'insuffisance" fausse si on l'isole, mais vraie dans la mesure où elle se suspend à une philosopie de la surabondance. Loin donc de nier les cadres solides de la pensée et de la réalité, je les confirme en les rattachant à ce qui les explique et les fonde.

On comprend dès lors que nul reproche ne m'est plus douloureux et plus injustifié que celui d'après lequel je laisserais branlantes les preuves traditionnelles de Dieu. J'ai au contraire insisté sur le caractère pleinement démonstratif de ces arguments dont j'ai voulu montrer à la fois toute la force et toutes les exigences. Et il est étrange qu'on veuille les restreindre à une assertion simplement théorique, quand on a lu dans l'Evangile que ce ne sont pas ceux qui disent seulement Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume de Dieu. Les textes censurés qu'on rappelle à cette occasion sont aux antipodes de ce que j'ai voulú dire. Il n'y a aucun fidéisme, aucun voluntarisme aucun dogmatisme moral, aucum pragmatisme dans ma doctrine. En ce qui concerne l'option intellectuelle, j'ai même indiqué au R. P. Taymans que son interprétation, toute conforme qu'elle est à certaines de mes thèses, a besoin cependant être approfondie, ainsi que je l'indique dans un article devant paraître dans la *Revue Thomiste* de novembre-Décembre 1935.

J'aurais beaucoup à ajouter sur la méthode d'exegése et sur les méconnaisances dont mon critique a été victime et m'a fait douloureusement pâtir. Le peu que je viens de dicter d'un premier jet suffira peut-être à expliquer pourquoi mes positions véritables n'ont pas même été affleurées par une discussion portant constamment à faux.

Podrá decirse tal vez que el contenido doctrinal de esta carta es flojo, si se le compara con las documentadas y razonadas críticas que había expuesto el P. Florí. Pero nadie podrá negar que ella nos muestra de lleno la grande alma de Blondel: "Ninguna crítica me es tan dolorosa y tan injustificada como la de que dejo tambaleándose las pruebas tradicionales de la existencia de Dios."

No fué menor la delicadeza de sentimientos del P. Florí, que en contestación, escribió ya directamente a Mauricio Blondel otra carta, cuyo borrador, que ahora voy a traducir al español, fechado el 6 de diciembre, dice así en tres párrafos:

"Acabo de recibir, por las atenciones de un redactor de *La Civiltà*, un escrito en que me da usted sus rápidas impresiones sobre mi artículo recientemente publicado en esta revista. Me siento obligado desde el principio a manifestarle mi profundo sentimiento por haberle hecho "sufrir dolorosamente" a causa de la lectura de mi artículo.

Desde que me han informado de su pena y de su contrariedad tan profundas, no he cesado de rogar a Dios por el ilustre y muy apreciado en Jesucristo filósofo de Aix, a fin de reparar tanto como sea posible el daño que se le haya hecho (le tort qu'on a pu lui faire).

No quiero ahora entrar en una discusión, ni aun justificar mis reservas, pero querría sencillamente llamar su atención sobre dos o tres puntos que creo le habrán pasado desapercibidos. Sin embargo, son de tal naturaleza que pueden devolverle la paz y quitarle la muy mala impresión que ha recibido con una primera, demasiado rápida y superficial lectura de mi artículo."

Y a continuación procuraba mostrar la esperanza de que en la otra obra, de publicación ya próximamente anunciada, de Blondel, sobre *L'Etre et les êtres*, se disipasen las dudas mediante una exposición nítida de los puntos criticados.

La respuesta de Blondel a esta carta, con otra, fechada tres días más tarde, revela toda la hermosura de su gran corazón y la nobleza de sus intenciones. Dice así:

Aix-en-Provence.

15, rue Roux-Alphéran. 9 Décembre 1935.

Mon Révérend Père:

Je viens de recevoir votre lettre pleine de sentiments délicats et pieux et j'en suis vivement touché. Des ce soir, je veux vous en témoigner ma gratitude en vous remerciant surtout des prières que adressez à Dieu pour moi et plus encore pour l'oeuvre intellectuelle que nous voulons servir dans l'intérêt de l'Eglise et des âmes. Veuillez croire, mon Révérend Père, que la peine dont j'ai souffert, et dont vous vous excusez avec bonté, ne compte point en ce qui me concerne personnellement. Ce qui m'a amené à protester contre certaines de vos critiques, ce n'est pas le souci de ce qui m'intéresse moi-même: c'est cette double préoccupation que vous me pardonnerez de vous exposer en toute sincérité:

D'une part, je suis témoin de l'effet fâcheux que produit chez maintes intelligences la méconnaissance de certains aspects de la vérité en harmonie avec leurs propres besoins et avec l'état actuel de la pensée savante et philosophique. Quoi de plus douloureux que d'entendre, parmi les hommes de grande culture où il m'a été donné d'insérer mon effort, retentir certaines paroles comme celle-ci que j'ai souvent recueillie: si le catholicisme et sa philosophie traditionnelle étaient tels que vous le montrez,

nous accéderions à votre foi; mais vous voyez bien par les critiques dont on vous assaille que l'on prétend imposer une doctrine exclusive des raisons que nous pourrions avoir de croire et de nous soumettre à l'autorité du magistère.

D'autre part, quelques unes de vos critiques à mon égard non seulement méconnaissent le véritable sens et les arguments des théses que j'ai proposées dans leur complexité cohérente, mais encore elles se fondent sur divers présupposés qui, pour des esprits formés aux sciences et à la speculation rationnelle, apparaissent comme des ignorances, des méprises, des erreurs même, tout au moins comme des définitions nominales trop vite acceptées pour barrer la route aux analyses critiques et approfondies qui nous mèneraient à des définitions plus réelles, comme aussi à des connexions plus larges et plus plastiques. Avant donc d'user de certaines formules qui peuvent servir de point de départ, il est devenu nécessaire de ne plus fier aux données de l'expérience commune et aux constructions déductives qu'un raisonnement a priori peut en tirer; il est indispensable de tenir compte des travaux psychologiques sur la genèse même de nos perceptions acquises et de toutes les rénovations intellectuelles que les sciences positives ont imposées à la réflexion rationnelle.

Vous voyez, mon Révérend Père, les causes toutes impersonnelles de la tristesse que j'ai peut-être eu tort de vous laisser trop voir. Je n'ai pas été insensible aux espérances que vous faites entrevoir d'un accord plus complet, mais en attendant beaucoup de vos lecteurs retiennent surtout l'indication des erreurs et des faux principes que vous m'attribuez, sans comprendre comment les louanges incompatibles avec de tels erreurs peuvent servir à autre chose qu'à accréditer davantage des sévérités dont j'espère que vous reconnaîtrez qu'elles sont injustifiées.

Je me propose de vous adresser en hommage mon livre sur *L'Etre et les êtres* dés que je disposerai de quelques exemplaires et que d'ailleurs ne sera qu'un chaînon de plus dans la série d'une oeuvre où l'ensemble contribuera à éclairer toutes les parties. Je vous remercie profondément de la promesse que vous voulez bien me faire d'examiner ce nouveau livre et de revenir sur quelques uns des jugements au moins défiants que vous aviez portés sur certains points isolés de mon oeuvre.

Je tiens surtourt, mon Révérend Père, à vous dire combien je reste édifié de votre lettre et je vous prie d'agréer l'hommage de mon religieux respect.

*M. Blondel.*

Apareció, efectivamente, *L'Etre*, pero su lectura tampoco satisfizo al P. Florí, que en otro artículo de *La Civiltà* [8] volvió a observar algunas doctrinas que eran dudosas: ante todo, la duda (manifestada antes a propósito del "pensamiento cósmico") que ahora consecuentemente le hacían temer por un "espiritualismo exagerado"; luego otra duda más grave, la de un excesivo voluntarismo; y, por fin, el temor de que por pretender poner al alcance de los filósofos (mediante el uso de la sola razón y con carácter de continuidad racional) las nociones sobrenaturales de Gracia, elevación a la visión beatifica, etc., las naturalizase, o mejor diríamos, las desnaturalizase.

Por fin, apareció en 1936 el primer volumen de *L'Action*. Su contenido, ciertamente, está mucho más limado, a gusto del P. Florí. Blondel re lo remitió con dedicatoria (lo mismo que había hecho con *L'Etre*), a lo cual contestó el P. con una delicada y breve carta el 7 de enero de 1937, cuyo borrador poseo, pero que no transcribo, porque no tiene más importancia que la de ser un billete cordial y sincero.

En 1937 salió el segundo volumen de *L'Action;* y al recibirlo el P. Florí, escribió de nuevo a Blondel. Esta carta es interesante, porque

[8] Florí, M.: *L'Essere e gli Esseri di Maurizio Blondel*. La Civiltà Cattolica (1937-I), 127-146.

en ella manifiesta el P. un motivo que influyó en lo que fué poco después su nuevo y benévolo artículo en *La Civiltà*: este motivo fué la acertada intervención de Blondel en el Congreso Internacional de Filosofía, tenido en París en 1937. En este Congreso, como notaba el P. Florí en su carta. tuvo Blondel una interesante comunicación en pro de la filosofía cristiana; y en esta ocasión el P. Boyer declaró (según la versión de *Gregorianum*) que se declaraba satisfecho por las aclaraciones que había dado Blondel, las cuales le obligaban a retirar sus anteriores reservas.

Por esto los artículos que entonces publicó el P. Florí sobre *L'Action* fueron de un tono enteramente distinto [9]; se había amansado.

A estos artículos replicó Blondel con la siguiente y última carta:

Aix-en-Provence.

15, rue Roux Alphéran. 31 mai 1939.

Mon Révérend Père.

Je vous remercie vivement de la bienveillante attention que vous accordez à l'ensemble de mon effort philosophique et de l'aimable envoi que vous me faites de vos récents articles dans *La Civiltà Cattolica*, organe si important. Vos objections d'autrefois s'effacent progressivement à mesure que votre attentive exégèse se rend compte des problèmes actuels auxquels j'ai eu à coeur d'apporter des solutions conformes à l'esprit toujours actif de la philosophie traditionnelle s'accroissant selon les besoins des intelligences assaillies de dificultés inédites ou formées à une terminologie et à des méthodes d'analyse différentes de celle du passé. J'ai la conviction que les dernières objections auxquelles vous faites discrètement écho vous paraîtront sans portée contre mes thèses authentiques quand vous vous serez plus explicitement rendu compte du sens précis et des raisons authentiques de mes affirmations.

Je reste en effect intellectualiste, convaincu de la valeur absolue et ontologique des principes premiers et je ne fais nullement dépendre leur certitude objective d'une option plus ou moins arbitraire, volontariste ou fidéiste. Vous en deviendriez clairement assuré si vous lisiez, dans la *Revue Philosophique* de janvier 1938, l'article consacré à ce que j'ai nommé l'agnition. Ce que j'ajoute à cette reconnaissance affirmative des principes premiers, c'est la mise en évidence de leur certitude impérative et c'est aussi la précaution requise par tous les logiciens, et que certains de mes critiques ont abusivement méconnue, en identifiant les règles concernant les propositions contradictoires avec celles relatives aux propositions contraires ou subcontraires, au mépris de la distinction nécessaire entre la catégorie de l'être ou de la substance et les autres catégories qui considérées en elles-mêmes et indépendamment des réalisations effectives, ne comportent pas l'application du principe du tiers exclu. Il serait donc injuste de me reprocher d'avoir prémuni mes lecteurs contre cette indispensable confusion, origine de tant de paralogismes et d'illégitimes exclusions.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, avec mes trèe sincères remerciement l'hommage de mon dévoué et religieux respect.

*M. Blondel.*

Ya no se comunicaron más estos dos filósofos, de alma tan noble y cristiana. El P. Florí murió piadosamente en Sarriá (donde se había trasladado el Colegio Máximo al volver del destierro de Italia) el 28 de octubre de 1947. Entretanto Blondel había publicado en 1944 el primer

[9] Florí, M.: *La metafisica blondeliana dell'azione*. La Civiltà Cattolica (1939-I), 524; (1939-II), 45 ss.

tomo de la *Philosophie et L'Esprit chrétien*, y en 1946 el segundo volumen.

Estas dos últimas obras apenas despertaron ninguna resonancia en las revistas europeas: es que su mente, cansada ya por el trabajo de tantos años de labor, hacía mover pesadamente la pluma a la persona a quien él dictaba desde que se volvió ciego en 1926.

Pero hasta el fin de su vida, como infatigable luchador, vivió Blondel, ya anciano de ochenta y un años, absorbido y consagrado a su trabajo, que era "sa seule raison de vivre", según dijo en carta particular su secretaria.

El 3 de junio de 1949 firmó todavía dos contratos editoriales de dos obritas: *Le sens chrétien* (256 p.) y *De l'Assimilation* (unas 100 p.); al día siguiente, 4 de junio, murió piadosamente como había vivido. Había trabajado como buen soldado hasta la víspera misma de su muerte.

## III

A pesar del atractivo que uno experimenta al seguir de cerca este proceso interno del alma de Blondel, y el hermoso diálogo que se cruzó entre dos almas de intenciones tan elevadas, querría con esta ocasión tomar por mi cuenta la palabra, para hablar con toda sinceridad al lector y terminar con una breve apostilla: y ésta es que, a pesar de la alteza de miras que había en Blondel cuando escribía en su juventud, lo mismo que cuando dictaba luego a su lazarillo y secretaria desde 1926, y a pesar de lo mucho bueno que contienen sus obras, no obstante es preciso confesar que contienen también un germen viciado, que hemos de separar cuidadosamente si no queremos empobrecer y desviar la Filosofía cristiana.

Ya expuse mi opinión a este propósito en dos obras, y la mantengo plenamente [10]. Blondel está movido por el ardiente anhelo de invitar a todos los filósofos que se detienen disecando partículas de inmanencia, encerrados en "la jaula movediza del pensamiento", los quiere invitar digo, a que examinen de veras al hombre concreto y real, no a través de los esquemas abstractos conceptuales, que con frecuencia se han formado, y con los que mediante una terminología alambicada que los aprisiona quedan impedidos para llegar más lejos que a un puro naturalismo

[10] Véase *La Filosofía de la Acción* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives"). Madrid, 1943; *Filosofía blondeliana* (Editorial Balmes). Barcelona, 1944. Conozco perfectamente la carta que últimamente dirigió, en nombre de S. S. Pío XII, el secretario de Estado a Blondel. Pero téngase en cuenta que en ella (contra lo que han afirmado algunas revistas), 1.°, sólo se menciona el primer volumen de la "La Philosophie et l'Esprit Chrétien", sin citarse para nada las obras anteriores de Blondel; 2.°, que se indica claramente que hay expresiones que el rigor teológico querría ver mejor formuladas; 3.°, que expresamente indica el Papa, bajo la suave forma interrogativa, "¿no es verdad que...?" que el pensamiento nocional, abstracto, etc., no lleva por necesidad a antinomias insolubles para la razón rectamente ejercitada, ya que la Filosofía perenne y la Teología pueden dar solución a estos problemas. Esto y no más es precisamente lo que se ha de tener en cuenta.

postkantiano. En el examen de este hombre concreto, y en el de su acción, verán por fuerza que el hombre y su acción llevan grabada como un sello de fuego la señal de su contingencia y dependencia de Dios; el sentido de su trayectoria ineludible hacia El como a término supremo; la capacidad, y las sordas llamadas interiores, a una superación ulterior, cuya certeza y plenitud nos constan por la Revelación histórica. Blondel muestra también que el camino de la verdad no es un camino que pueda recorrerse con un procedimiento "puramente" especulativo, o sea "exclusivamente" racional, sino que exige la colaboración de todo el hombre, como una gran hazaña no se hace nunca con sólo planearla con la mente, sino levantándola también con toda la ayuda de un gran corazón. A la especulación filosófica hay que añadir la rectitud moral, el "pius credulitatis affectus", el ansia de la verdad. Todo este núcleo del blondelismo es rico en elementos que podemos cuidadosamente aprovechar y presentar a los que tengan ojos y quieran ver.

Pero precisamente por amor a la verdad no podemos ocultar que juntamente con estas directrices tan acertadas hay otras cuyo triunfo produciría a la larga un inmenso empobrecimiento a la ciencia católica, tanto a la filosofía cristiana como a la teología; además de que motivaría la desviación en no pocos puntos.

Y se comprende: porque, 1.°, el ansia blondeliana de añadir la "contemplación" ascética al mero análisis conceptual le hace de hecho rebajar desmesuradamente el "intelectualismo", con visos agnósticos; 2.°, su tan exaltada aportación voluntaria, si bien ayuda a esta "ciencia de la práctica", como quería ser, no obstante, no deslinda bien los terrenos entre la aportación requerida *subjetivamente* (para ver lo que ya en sí es *objetivamente válido*) y la razón práctica kantiano-modernista que daría validez *objetiva* (digamos "trascendente") al aserto conceptual abstracto, especulativamente vacío; 3.°, su tan exclusivo estudio del finalismo o dinamismo, con una ausencia casi total de los análisis de causalidad y de otros estudios metafísicos indispensables, llevan a una sobrestimación del evolucionismo, del finalismo manifestado en el devenir o hacerse de los seres; el cual, sin contar con el contrapeso de una firme ontología conceptual, caerá en cualquier empirismo actualista, evolutivo o hegeliano-existencialista, tomando del primero la evolución y del segundo la existencia irracional concreta; 4.°, su ansia por acentuar, en la incompletud natural del hombre, un atisbo de capacidad y congruencia hacia el término sobrenatural, le hace borrar los límites entre naturaleza y sobrenaturaleza; consigue ante el filósofo ateo y naturalista *sobrenaturalizar lo natural,* pero a costa de rebajar al filósofo y teólogo cristianos *a naturalizar lo sobrenatural.* De hecho, sean cualesquiera las reiteradas expresiones de Blondel en contra (manifestación de su intención subjetiva), es innegable que está latente en el blondelismo el inmenso peligro de concebir como imposible un estado de naturaleza pura, no elevada; lo cual implicaría quitar la gratuidad y sobrenaturalidad de la elevada por la Gracia de la Revelación.

Estas fueron las principales y graves reservas que, procediendo con absoluta sinceridad, opuse a Blondel en mis dos obras antes mencionа-

das, y en otros estudios posteriores [11]; y espero que no se me enfadarán y no se levantarán por ello contra mí mis buenos amigos blondelianos y franceses, por el hecho de que me haya permitido usar de mi libertad y sinceridad para expresar también mi parecer. De hecho, obsérvese que también estas reservas fueron substancialmente las mismas que el P. Florí consignó en los artículos a que alude este interesante intercambio epistolar con Blondel.

Y los acontecimientos históricos parecen darnos la razón a ambos. Basta observar la trayectoria que estos últimos años se ha producido en Francia con el movimiento, a la vez científico, filosófico y teológico, que en tres planos diversos implica directrices comunes, que manifiestan una misma inspiración. Me refiero al movimiento que el Sumo Pontífice llamó con la frase de "Theologie Nouvelle".

Pero sería absurdo imaginarse que un movimiento así nace por generación espontánea, y que se desarrolla en dos días, como los hongos; tiene larga gestación. ¿Cuál es? Los mismos autores lo han expresado claramente: volver a plantear los problemas que el modernismo resolvió mal, para que sean resueltos bien, dicen. Se inspiran, pues, en el ambiente en que se movió todo el blondelismo desde 1893: la intervención de Blondel en su mentalidad es innegable.

Pues bien, ¿qué directrices traen estos autores de "Teología Nueva"? ¿No hay cierto desprecio por la especulación "conceptual" escolástica, bajo el nombre de teología positiva que quieren reivindicar? ¿No hay cierta tendencia a rebajar las posibilidades de la naturaleza pura? ¿No colindan a veces con el progresismo del "devenir" puro, o del evolucionismo? ¿No sobrestiman a veces la aportación afectiva y mística (que ante muchos suena a "irracional")? Si de hecho en los continuadores actuales de Blondel hay estas directrices, es innegable entonces que el P. Florí vió claro al presentar sus críticas; lo cual no impide que las intenciones y rectitud moral de Blondel estén fuera de toda duda.

Francamente, tengo confianza en que la vitalidad inexaurible de los escritores católicos franceses resistirá esta prueba, como tantas otras ha tenido que superar, y saldrá airosa de la desviación que le viene influída de fuera, del protestantismo, liberalismo, racionalismo. Los escritores franceses, que han tenido siempre un papel tan relevante en pro de la cultura católica, sabrán reaccionar contra las directrices que bajo pretexto de estar "al día", de "libertad" y de "progreso" acarrearían un empobrecimiento a la ciencia católica, que rayaría casi en su destrucción, más o menos tarde [12].

---

[11] Véase, por ejemplo, mi ponencia en la Semana Teológica de Madrid (1949), que se publicó en *Estudios Eclesiásticos*, 24 (1950), 183-216.

[12] En este momento pienso en un libro de texto de Filosofía, aparecido recientemente en lengua francesa; no quiero citar el nombre del autor ni el título; pero diré que tres cuartas partes del contenido doctrinal clásico se han eclipsado, todo, sin duda para estar "à la page". Esto no sólo es un lamentable empobrecimiento, sino que si se impusiese esta mentalidad, los jóvenes quedarían inermes ante las objeciones de los adversarios (esta vez, sí, muy dotadas del aparato de la "razón conceptual"); se quedarían con un vacío doctrinal que luego colmarían de cualquier manera, exactamente como sucedió en el siglo XVIII.

Por esto tengo también gran interés en que se rehabilite la buena memoria de Mauricio Blondel. Si la nueva sociedad "Les amis de Maurice Blondel" tuviera a bien separar cuidadosamente el alma eximia del blondelismo, purificándola de todo lo que son excrecencias ocasionales, nacidas en gran parte de frases ambiguas y de ambientes viciados, haría con ello un gran bien a la causa de la filosofía cristiana y a la perenne memoria de este gran corazón y de esta gran mente que fué Mauricio Blondel.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

PUBLICACIONES
PENSAMIENTO

*S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant.* Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

*Ediciones FAX* - Zurbano, 80 - *Madrid*

# BIBLIOGRAFIA

## *LIBROS*

JASPERS, KARL: *Von der Wahrheit.* München, R. Piper Verlag, 1947. 1104 páginas, 25 × 16 cms.

Sin pretender, por ahora, un enjuiciamiento adecuado de la varia y rica problemática en este libro planteada, me voy a limitar a la presentación esquemática de su contenido; y esto con la inevitable y violenta mutilación a que por fuerza ha de someterse un volumen de 1104 páginas en el marco estrecho de esta recensión.

El pensamiento filosófico, nos dice Jaspers, no podrá jamás por sí solo llevar la verdad a su plenitud sustancial; ésto sólo se alcanza por un proceso de autoeducación en un mundo a su vez en formación continua. Qué sea la verdad, sólo podrá declararlo un filosofar que se nutra de esta íntima convivencia con este destino de la verdad, inscrito en la vida real humana. Tal es el sentido y el propósito de la lógica filosófica, que con este volumen inaugura Jaspers.

La lógica filosófica se caracteriza por estos rasgos fundamentales: 1) El saber lógico sólo puede ser verdadero si es comprensivo de la totalidad: ciencia, vida diaria, experiencia, praxis, toda humana conducta. 2) La lógica filosófica reconoce los grados y diferencias irreductibles del ser y del conocer. 3) La lógica filosófica trata de superar todas las diferencias en la unidad trascendente, que da sentido a la totalidad y a sus variaciones. Los fines de la lógica filosófica, son: 1) suministrar el horizonte de toda realidad y posibilidad; 2) definir los contenidos de toda forma de saber humano, y así ser el órgano de toda comunicación del pensamiento; 3) descubrir la razón fundante de toda realidad; 4) debelar todo error y apariencia.

Esta lógica filosófica, que, como se ve, forma un verdadero *corpus* filosófico casi integral, la desarrolla Jaspers en dos grandes partes. En la primera se determinan los límites y los orígenes radicales de la verdad. En la segunda son aplicados los resultados de la primera parte a las diversas zonas del saber; su exposición tendrá lugar en tres próximos volúmenes, ya anunciados en el presente, y cuyo contenido queda expresado en sus títulos respectivos: *Kategorienlehre* (doctrina de las categorías); *Methodenlehre* (doctrina del método); *Wissenschaftslehre* (doctrina de la ciencia).

En esta primera parte de su lógica Jaspers comienza por presentarnos un previo esbozo de su doctrina del ser: *das Umgreifende*. Los sentidos de este término los expresan estas palabras del autor: "*Das Umgreifende*, o es el ser, que es *todo*, en el cual y por el cual somos nosotros; o es el ser, que so-

mos nosotros mismos, y en el cual se nos da toda determinada manera de ser, también el ser intramundano. Son éstos dos caminos de la reflexión sobre el ser omnicomprensivo *[das Umgreifende]*, de manera que el ser se muestra como en dos perspectivas opuestas. De estos dos caminos es el ordinario, y por esto el que se abre siempre en primr lugar, el que lleva al ser que también se da sin nosotros, el ser en sí: el que es pensado como *mundo* y como *trascendencia*. El otro camino lleva al ser omnicomprensivo, que somos nosotros mismos..." (p. 49). Jaspers desarrolla primero este segundo sentido del ser; es *Dasein, Bewusstsein, Geist* y *Existenz*. Esta última, la existencia, se contrapone al *Dasein*, a la conciencia y al espíritu; la existencia expresa para Jaspers esa secreta potencialidad del ser humano, que le lleva a superar todo límite, toda representación, toda apariencia, para afincar en el ser auténtico, en último término, en la trascendencia.

En la segunda parte, Jaspers analiza "*das Umgreifende des Erkennens*". En sucesivos capítulos estudia la conciencia, concepto y juicio, movilidad del conocimiento (temporalidad, actividad), las construcciones ideales de la razón y el lenguaje. Jaspers con esta ocasión ofrece una breve pero enjundiosa teoría del lenguaje (pp. 395-450). La ciencia del lenguaje, la lingüística y la filosofía del lenguaje tienen, como define el autor, cometidos bien diferenciados; la ciencia del lenguaje tiene un objeto, que ha de ser investigado empíricamente: las lenguas, los textos vivos y muertos; la filosofía del lenguaje busca en éste la razón fundante de la trascendencia; es decir, el fundamento de nuestro propio ser, en el cual originariamente ser, pensar y verdad están con el lenguaje presentes y unidos.

La tercera parte del volumen (pp. 453-1054) trata ya inmediatamente de la verdad. Jaspers comienza por enumerar los diversos sentidos de la verdad: verdad predicativa o del juicio; verdad como manifestación; verdad como ser; verdad como adecuación... La exposición sigue este curso. Jaspers examina primero la oposición entre verdad y falsedad; estudia después las formas de la verdad, sus diferencias y conexiones mutuas: estudio dirigido a descubrir los múltiples orígenes de lo verdadero, la unidad de la verdad y, finalmente, puesto que esta unidad no puede consumarse en el tiempo, a perseguir a la verdad en su irrupción continuada en la vida del hombre. En tercero y último lugar, inquiere Jaspers en el fundamento y plenitud de la verdad del ser. En estas últimas páginas recoge el autor los frutos de la investigación precedente. Llegar al último fundamento de la verdad es llegar a poseerla en plenitud; pero esta conquista en el tiempo nunca puede alcanzar un término definitivo; siempre está en curso, en movimiento; nunca, aun en sus más admirables cristalizaciones, puede darse por definitiva. Mas este movimiento de la conquista de la verdad no es movilidad pura, vacía en su origen y en su término. Es camino lleno y que conduce a plenitud siempre mayor. Los trámites de esta conquista de la verdad, que es la auténtica filosofía, son, según Jaspers, *la razón, el amor y la cifra*. "Frente al movimiento sin fin de la inteligencia, es la razón el movimiento que, llevando a la inteligencia misma a su pleno desarrollo, busca de continuo la plenitud y siempre está abierto, en ritmo infinito de construcción. Frente a los impulsos dispersos, animándolos y prestándoles con ello verdad, une el amor todo nuestro pensar, nuestro hacer y ser esencial en el fin último, siempre por alcanzar, nun-

cá alcanzado. Frente a la objetividad de los objetos, de las formas del ser y del valer, es su transformación en la cifra la manifestación del ser mismo. Leer esta escritura cifrada es tender, a través de lo objetivo, a lo más profundo del Ser" (p. 962).

En otra parte (*Philosophie*, vol. I, p. 33) Jaspers ya había dicho que el mundo es el manuscrito de ese Otro, que sólo el hombre en su existir auténtico puede descifrar. La metafísica es esta exploración del lenguaje cifrado del mundo, de todo lo real, que apela a algo que es superior al mundo. Pero este *"über Welt hinaus"*, ¿es un *"Jenseits der Welt"*, morada del *Ens realissimum*, que allende toda realidad intramundana y finita, la funda y justifica? Jaspers nos habla en las últimas páginas de su libro (1049-1054) de la ascensión a una Divinidad. Pero conviene advertir que para Jaspers todo saber teológico racional está sujeto a la servidumbre del lenguaje cifrado, y como tal es inválido para dar una bien fundada ciencia de Dios. La revelación no puede llegar tampoco a la clara expresión de la trascendencia: el lenguaje de la revelación tiene que ser también por fuerza lenguaje cifrado. La trascendencia es inefable. Jaspers pretende suplir la religión por la fe filosófica: ésta es la adhesión de la libertad misma, de la libertad más individual, a la trascendencia; unión que es como una seguridad primordial, una connivencia previa, anterior a todo discurso, a todo argumento, a toda prueba.

Al principio dijimos que por ahora nos absteníamos de todo juicio de esta obra de Jaspers. Con Dufrenne y Ricoeur, autorizados intérpretes de Jaspers, sólo diremos que la repulsa de la religión domina trágicamente toda la metafísica de aquél; repulsa patética, porque es doloroso empeño en sacrificar la cercanía de Dios para vivir de su nostalgia y lejanía.

R. Ceñal.

Alves García, J.: *A Dominância de um Hemisfério Cerebral nos Processos Psíquicos*. Un vol. 92 pp. 16 × 23 cms. 1946. Río de Janeiro.

La idea fundamental de este libro es la enunciada en el título mismo de él, o sea que el predominio anatómico-funcional de un hemisferio cerebral (normalmente el izquierdo en los hombres) es radicalmente decisivo en el psíquico humano, particularmente del lenguaje y del dextrismo, por lo que, al faltar o perturbarse ese predominio, faltan o se perturban esos procesos. No hay, pues, localización restringida de los centros cerebrales de ellos, en particular del lenguaje, influído por todo el encéfalo, con predominio de un hemisferio cerebral.

Ese predominio se da, menos definido, en los mismos animales, y el hombre lo posee desde los tiempos primitivos de su existencia, habiéndolo adquirido por la tendencia biológica animal a la simetría bilateral, seguida de la coacción social.

¿Pruebas? Después de rechazar las teorías localizacionistas, pretende el autor erigir la suya sobre experiencias de ambidextrismo hechas por él en sordomudos, y confirmarla con observaciones hechas por diversos autores, sobre todo brasileños.

No cabe duda que, aunque aún no firmemente establecido el fundamento de la nueva teoría, al menos con la amplitud pretendida, sí posee un aspecto biológico-psicológico profundo y el autor manifiesta notable perspicacia investigadora. Por desgracia, por otro lado, muestra cierta ligereza temeraria e irrespetuosa emitiendo juicios o insinuaciones sobre temas graves no bien conocidos por él ni suficientemente esclarecidos por la ciencia, llegando a hacer, sin argumento alguno, afirmaciones como las siguientes: "E improbabel que o homen paleolitico tivesse falado correntemente... A diferença entre a linguagem humana e a dos animais é apenas de

grau... A linguagem não é "faculdade" do espirito. Não é tão pouco "funçao" biológica..." Da por supuesto el origen cuadrupédico del hombre. Ni la Prehistoria ni la Psicología se atreven a hablar de esa manera.

V. ANDÉREZ.

LODGE, R. C.: *Plato's Theory of education.* (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.) London, 1947. 21 × 14 cms. VIII-322 pp.

El presente libro no quiere ser un libro de pura filología, dedicado exclusivamente a investigar el pensamiento platónico sobre los problemas de la educación. Se da cabida conscientemente—y acertadamente—a las resonancias inevitables de la vida actual, y del propio autor en primer lugar. Está escrito para estudiantes de Pedagogía y pedagogos en ejercicio, para todos los que se interesan por Platón como pensador y encuentran en él un estímulo permanente a su propia capacidad de pensar. También ha de interesar a cuantos gustan y buscan ampliar su propia visión de las cosas y el horizonte de las posibilidades humanas. Frente a otras interpretaciones más o menos matizadas del subjetivismo de cada autor, Lodge descubre en Platón un escritor, un maestro y un pensador que, reflexionando sobre la vida de su tiempo, se esfuerza y trabaja por establecer una sociedad ideal. Técnicamente Platón es un filósofo analista, que compara dialécticamente las principales variedades del pensamiento filosófico. Se lo ve inclinado al idealismo, pero presenta sus propios puntos de vista dramáticamente, dejando al lector que tome su propia decisión. Confía, sobre todo, en la vida filosófica equilibrada como solución de todos los problemas humanos y se entrega él mismo a la tarea de abrir las fuentes de esa vida buscando la cooperación de cuantos quieran ayudarle. El autor desarrolla su exposición fijándose en definición de la educación, educación vocacional y técnica, educación para las profesiones superiores (médica, jurídica, docente, teológica y militar), educación ciudadana, educación de dirigentes, maestros y enseñanza, asociación e imitación, valor educacional de la composición y de la literatura, espíritu, discípulos. Al final, dos capítulos muy interesantes sobre educación y democracia, y Platón y la educación actual. El libro está escrito con erudición y profundidad y—también—con cierto exceso de naturalismo. Pero indudablemente que ha de ser muy útil no sólo a los historiadores de la pedagogía, sino a los mismos educadores. Hemos de notar todavía la oportunidad del índice final de nombres y de materias.

J. GERARDO.

EMILIO HERNANDEZ RODRÍGUEZ: *Las ideas pedagógicas del doctor Pedro López de Montoya.* Un volumen de 420 pp. 21 × 14 cms. Madrid, 1947.

El libro va dividido en dos grandes partes: 1.ª, a modo de apéndice, la transcripción de la bellísima obra que se comenta (325-420), *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles,* compuesto por el doctor Pedro López de Montoya (año 1595); y la 2.ª parte, el comentario de esa pedagogía sexcentista, precedida de un breve prólogo (pp. 7-232).

Ya desde éste comienza el Sr. Hernández a ganarse el afecto del lector español. Porque en él se nos revela como genuinamente católico y discretamente amante y aun divulgador de nuestra pedagogía.

Para tejer la breve biografía, que nos da en el capítulo primero, de Montoya, nacido en La Guardia (Alava), el año 1540, el Sr. Hernández "ha recorrido el Archivo y Bibliotecas nacionales, la biblioteca universitaria de Salamanca, el Archivo de Simancas y de Toledo y otros".

Complemento de esa biografía puede considerarse el cuarto y último capítulo del trabajo doctoral, donde hallará el lector una sinopsis de otras tres obras del pedagogo laguardiés: *De recto usu divitiarum* (1580), *Los cuatro libros del Misterio de la Misa* (1591) y *De concordia Sacrarum Editionum* (1598). Los títulos de estas obras y la dignidad canonical del doctor López de Montoya bastan a explicarnos la censura encomiástica que dió de ellas oficialmente Fr. Luis de León: "Este libro es de sana doctrina, y de mucha erudición y que se imprimirá con utilidad de la Repúbli-

ca" (RUFINO BLANCO: *Bibliteca pedagógica*, t. II, p. 502). Mas el doctor Hernández, como si esa recomendación del censor oficial le pareciera insuficiente, dedica los dos capítulos intermedios que forman el núcleo de su trabajo a enaltecerla y ampliarla.

La doctrina pedagógica de Montoya, afirma con toda verdad su docto comentarista, no solamente es "sana", sino que, como la de todos los grandes pedagogos españoles del seiscientos, toda ella está trascendida por la religión, hasta hacer de ésta la asignatura céntrica de toda la educación y enseñanza.

El capítulo III, que es el corazón de la tesis doctoral, pugna en todas sus páginas por adjudicar al doctor alavés el título de pedagogo *científico* y sistemático.

*Sistemático*, no porque sus doctrinas se hallen sistematizadas en su *Libro de la buena educación...*, sino porque se presten a ser sistematizadas por otro, como por el doctor Hernández, conforme a "un esquema ordenador", inspirado en la pedagogía científica de nuestros días (pp. 63 ss.). Y aquí es donde el comentarista de Montoya, para demostrar que en la obra de éste se tratan o tocan los 27 puntos que integran el esquema ordenador, luce sus dotes de filósofo y pedagogo; su buen criterio, justo apreciador de las doctrinas en general, aunque encumbre a su biografiado más de lo justo; talento penetrante, aunque a veces vea en Montoya ideas psicopedagógicas modernas, que no pasaron por sus mientes; y, sobre todo, luce su mucha erudición histórico-pedagógica, de la que se sirve para vestir al libro que comenta con plumas ajenas. A eso tienden sus no raros preámbulos y largas digresiones, cargadas, sí, de ciencia pedagógica, pero desligadas o apenas ligadas con frases sueltas y aun secundarias del *Libro de la buena educación...*

En una palabra: que la obra del pedagogo laguardiés, como todas las pedagogías sexcentistas, es casi exclusivamente religiosa, moral y práctica, y tiene muy poco de científica, o inspirada en la psicología experimental y pedagógica.

Tampoco nos satisface del todo el paralelismo que entabla entre el *Examen de ingenios*, de Huarte de San Juan, y el *Libro de la buena educación...*

Y viniendo a la técnica del libro, echamos de menos en él un índice alfabético de materias, y unas cabezas de páginas o márgenes superiores más detallados y expresivos. Y las no pocas erratas—algunas notables—indican que la corrección de pruebas habría exigido mayor diligencia.

Con todo, el hecho sólo de haber iniciado, y con toda competencia, la divulgación de nuestros grandes pedagogos, es digno de todo aplauso y alabanza.

D. DOMÍNGUEZ.

GÓMEZ ROBLEDO, IGNACIO: *El origen del poder político según Francisco Suárez*. Editorial Jus. México, 1948; XVIII-194 pp. 235 × 175 mms.

Estudio metódico de la doctrina suareciana sobre el origen del poder. Después de una introducción y cinco capítulos, en realidad introductorios también (Textos, Contextos, Circunstancias, Perfiles conceptuales, El ente moral), se ocupa en cuatro capítulos (VI a IX) de la "Importancia y planteamiento del problema general", "Origen divino del poder público en general", "Enfoque del problema particular" y "La potestad en el gobernante". Estudia particularmente el argumento suareciano para probar que la potestad viene de Dios, refiriéndose al problema literario planteado por las coincidencias entre Suárez y Salas (p. 111), problema cuya investigación no se aborda y para el que se apunta una solución que, aun en su misma vaguedad, parece prematura, ya que los comentarios suarecianos *De Legibus*, por ejemplo, fueron leídos varios años antes de ser dados a la imprenta. Especial atención se dedica a la doctrina suareciana del origen del poder en el gobernante (mediatamente de Dios, inmediatamente de la comunidad).

Es un trabajo expositivo e interpretativo estimable, aunque en algunos aspectos—sobre todo, en los primeros capítulos y en las referencias a problemas conexos—resulta demasiado elemental.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

GALLEGOS ROCAFULL, JOSÉ M.: *La doctrina política del P. Francisco Suárez.* Editorial Jus. México, 1948; 400 pp. 235 × 175 mms.

Es una obra notable por la amplitud del temario abordado (un cuadro de conjunto muy completo de la doctrina política suareciana) y por la claridad expositiva. Deliberadamente se prescinde de toda referencia a polémicas, cosa que da a este libro un tono de elegante serenidad clásica. En una primera parte (El ser del Estado) se estudian las causas del Estado (según el esquema clásico: material, formal, eficiente y final). En la segunda parte (El haber del Estado) se estudian, en relación con el Estado, las leyes eterna y natural, el derecho de gentes, el derecho positivo y el derecho consuetudinario. En la tercera parte (El hacer del Estado) se analizan las relaciones del Estado con la Iglesia y con las personas humanas, que son sus miembros, y el papel del Estado en el mantenimiento de la justicia y de la paz y en la represión del mal.

La obra de Gallegos es especialmente recomendable por sus constantes y pormenorizadas referencias a las fuentes suarecianas. No da, en cambio, indicaciones bibliográficas y prescinde de un encuadramiento genético del pensamiento de Suárez.

Nos parece extraño el desplazamiento que se hace de las leyes eterna y natural a la segunda parte, pues habría que incluirlas entre las causas o presupuestos del ser del Estado, ya que el pacto constitutivo es un acto jurídico que, como tal, supone una ordenación superior que le dé fuerza.

Las indicaciones que se hacen sobre la idea de la realidad moral en Suárez (pp. 135-157) son sugestivas; pero esa realidad moral, a que Suárez apunta implícitamente, creemos se podría investigar de un modo más independiente de las modernas concepciones de los "objetos de cultura".

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

LORENZ FUETSCHER, S. I.: *Acto y potencia. Debate críticosistemático con el neotomismo.* Traducción del alemán por Constantino Ruiz Garrido. Editorial Razón y Fe, S. A. Exclusiva de venta: Ediciones FAX. Madrid, 1948; 306 pp. 18 × 9 cms.

En cuidadosa versión española, en la que ha procurado traducir exactamente la terminología filosófica alemana, tan matizada, y el pensamiento claro y bien razonado del autor, nos ofrece el P. Ruiz Garrido la obra del malogrado pensador P. Lorenzo Fuetscher, S. I., muerto en temprana edad, cuando ya despertaba la admiración en el mundo filosófico como profesor de Metafísica, conferencista y escritor de profundos estudios de Filosofía. La pre-

sente obra es, como el subtítulo indica, una consideración total del sistema neotomista y una crítica puramente racional o filosófica (el autor explícitamente afirma que prescinde de consideraciones histórico-genéticas) de los fundamentos, las pruebas y las conclusiones de dicho sistema escolástico.

El autor distribuye la materia en cinco partes. En la primera presenta perfectamente articulados y reducidos a sus principales capítulos los problemas fundamentales de la metafísica y sus derivaciones a las cuestiones ontológicas, epistemológicas, las de la formación del universal y las de la distinción entre Dios y las criaturas. En la segunda trata de la limitación del acto en general (sección primera) y de la limitación del acto en particular (sección segunda). La tercera parte desarrolla la doctrina de la multiplicación del acto en general y del principio de individuación. La cuarta parte está dedicada a la teoría de la unidad del acto, y la quinta a la del tránsito de la potencia al acto.

De este modo toda la teoría del acto y de la potencia, según las diversas acepciones de estos términos y las diversas divisiones y especies de las realidades que expresan, se halla expuesta de un modo completo y orgánico, que permite apreciar la gran trabazón de las cuestiones a que afecta, así como discriminar con exactitud la diversa posición de los sistemas escolásticos que disputan sobre estos temas.

Al leer la obra de Fuetscher no puede uno menos de pensar en la de Manser sobre *La esencia del tomismo*. Presente la tenía aquél, y con ella a la vista explana su estudio de las relaciones entre el acto y la potencia y desarrolla su crítica de las doctrinas tomísticas. Hay que advertir, ante todo, que para Fuetscher, como para todos los suarecianos y otros escolásticos y filósofos, no es lo mismo doctrina tomista que doctrina de Santo Tomás. Fuetscher aduce como prueba de sus propios puntos de vista opuestos a los de los tomistas las ideas y textos del Doctor Angélico. Por lo demás, ambas obras se diferencian no solamente por la doctrina que cada una respectivamente propugna, sino aun por el método de planteamiento de las cuestiones. Manser explana la construcción doctrinal, la tomista, desde lo que ésta acepta como axiomas o principios hasta sus más singulares consecuencias. Su obra es más que nada expositiva y sistematizadora. Por eso en su tratado tienen un lugar secundario la legitimación de las proposiciones que el sistema considera fundamentales, la prueba en juicio contradictorio de las diversas tesis tomistas, la ponderación de las dificultades y de los argumentos, por sólidos que sean, de los adversarios.

La exposición de Fuetscher lleva el sello genuino de la escuela suareciana: la apreciación rigurosamente filosófica y crítica de todas las ideas y la calificación o censura que considera exacta, adecuada a cada una de las tesis, y siempre la lealtad y fidelidad al adversario, poniendo bien de relieve sus razones, reconociendo en todo su valor la fuerza de sus argumentos y, lo que es signo de un espíritu más noble, subrayando o descubriendo nuevos puntos de vista por los que la opinión ajena puede ser mejor conocida y estimada, y aun poniéndose a veces, como Suárez hacía, de parte del adversario en la réplica y contrarréplica.

Una de las primeras diligencias de Fuestcher es delimitar con claridad el alcance de cada tesis, señalando en ellas los diversos sentidos en que pueden

tomarse sus términos a fin de distinguir aquello que es cierto o común a todos los sistemas escolásticos y aquello que es peculiar de cada uno, y que, por lo mismo, está sujeto a controversia.

Naturalmente que en la crítica de un sistema como el tomista había de ser básica la separación y diferenciación entre el orden real y el orden conceptual. Fuetscher las hace con gran claridad y maestría, dejando bien trazadas las fronteras de lo que constituye el campo del realismo moderado, libre de las insuficiencias del retivismo y nominalismo y de los errores del realismo exagerado.

Con estos prenotandos y utilizando estos criterios entabla el que llama debate crítico-sistemático con el neotomismo. Empieza llamando a juicio los postulados que el tomismo tiene por axiomas o principios evidentes. Resulta que los términos de los mismos tienen acepciones diversas o ambiguas y que, por lo tanto, las proposiciones que de ellos se componen admiten diversa extensión y diversos sentidos. La acepción en que los tomistas toman esos axiomas y principios, lejos de hacerles evidentes, es causa de que sean objeto de una recia y prolongada controversia en la cual hay impugnadores del más alto prestigio en la historia de la filosofía escolástica. Fuestcher mismo encuentra que tales principios, en el sentido que les da la construcción neotomista, son inexactos, y algunos de ellos manifiestamente erróneos. Admite Fuestcher un razonable paralelismo entre el orden conceptual y el orden real; pero señala atinadamente las interferencias en que se da el peligro de identificar ambos órdenes y, consiguientemente, el de incurrir en un realismo exagerado como el que tradicionalmente se atribuye a Platón. El neotomismo cae, desde luego, en ese realismo en el punto de arranque sistemático de su concepción, o sea en la teoría o manera de explicar la distinción entre la potencia y el acto y la limitación del acto por la potencia subjetiva. Y ese ultrarrealismo empapa, como es natural, las tesis que son peculiares del tomismo: la de la distinción real entre la esencia actual y la existencia, la del principio de individuación por la materia, la de la raíz de la multiplicabilidad de los seres, la del tránsito del estado de potencia al acto. En estas y otras tesis fundamentales del tomismo se da, además del realismo platonizante, la contradicción en las explicaciones aún de tesis afines, como son, por ejemplo, la de la limitación del acto por la potencia y la de la potencia por el acto, y la de la determinación de la individualidad por el elemento indeterminado, que requiere a su vez determinación, cual es la materia.

Ante todo la obra es, como hemos dicho y han reconocido críticos de la escuela que él impugna, notable por su claridad y profundidad y por la visión amplia y penetrante del conjunto de los problemas; hay partes en que estas cualidades se alzan a un grado eminente. Por muchos ha sido especialmente alabado su estudio de la teoría tomística sobre el principio de individuación. Acaso se pudieran aducir aún más argumentos para demostrar lo insostenible de la explicación tomista; pero, ciertamente, la argumentación de Fuetscher da la sensación de algo irrebatible, si la cuestión se plantea en términos claros y precisos, como él lo hace, y sin escamotear amañadamente la significación de los términos y el contenido de las ideas que entran en juego en esta cuestión. El propio tomismo ha tenido que reconocer de hecho las enormes dificultades de su posición (dificultades, en opinión de muchos escotistas,

suarecianos y filósofos independientes, como Amor Ruibal, verdaderamente insuperables) al ofrecer una multitud indefinida de explicaciones, muchas de ellas opuestas entre sí, para demostrar que el principio de individuación de la forma o naturaleza es la materia con la cuantidad. Fuetscher llega a la conclusión, que alguno juzgará demasiado severa, de que el tomismo adolece, particularmente en esta teoría, de un realismo más exagerado que el que los tomistas encuentran en la teoría escotista de los universales y de la distinción formal. En realidad, esta apreciación sobre el tomismo no es nueva, y el que quiera examinar en qué grado sea objetiva, considere bien los argumentos de Fuetscher y piense, al leer las explicaciones tomistas sobre la individuación de las naturalezas creadas, si ellas llevan o no a admitir una fragmentación de las formas abstractas para ser distribuídas en porciones de materia.

El P. Ruiz Garrido, traductor, ha tenido la feliz ocurrencia de anteponer a la presentación de la obra una nota biográfica de Fuetscher y algún juicio muy laudatorio sobre este estudio emitido por eminente tomista.

S. CUESTA.

GALINO CARRILLO, M.ª DE LOS ANGELES: *Los tratados sobre educación de príncipes.* siglos XVI y XVII. (Instituto S. José de Calasanz. C. S. I. C.) Madrid, 1948; 21 × 14 cms.; 336 pp.

Esta obra de María de los Angeles Galino, dada al público en los comienzos de 1948, encuentra por su propio valor un puesto indiscutible en las bibliotecas y salas de trabajo que den amplia cabida a temas pedagógicos.

Con el manejo y consulta de unas 60 obras de las 80 que enumera como producidas en los siglos XVI y XVII sobre el tema de la educación del príncipe, nos viene a dar el punto de vista común, interno y dominante, en que coinciden todos los tratados.

A las formas diversas que adoptan los autores, desde las empachosas y pedantes, amaneradas y recargadas de citas jurídicas, hasta las que bordan sus pensamientos con la placidez de una meditación por un claustro conventual, responde siempre un denominador universal y común en el que, como núcleo o eje de condensación, vienen a convenir los distintos tratados, sin que esto excluya las apreciables diferencias de sus variadas formas.

Un primer espacio de este punto de coincidencia es el diseño del jefe ejemplar. En todos ellos el príncipe es "impulsado y constreñido al mismo tiempo por su lugartenencia divina, que le inviste y le impone el noble servicio de mandar. De mandar según la ley y de legislar según razón". Y con razón señala la autora que no eran esas a la sazón las teorías extranjeras. Pero en España se proclamaba a boca llena la limitación del poder legislativo por las normas inmutables del derecho divino y natural y el sometimiento del monarca a las leyes del Estado.

Esta profunda y veraz concepción del príncipe, sin las nocivas desviaciones postrenacentistas, con la que se inician los tratados de su formación, permite a la autora estudiar su valor formativo y los medios para lograr su éxito.

En cuanto al valor, se le reconoce de modo eminente; y lo garantiza por la dirección clara que muestran al querer plasmar la personalidad del gobernante, de modo que se haga apto para desarrollar los fines del Estado.

Los medios para llegar a este fin arrancan de una concepción moral de base metafísica, que en algunos tratados comienza por largas consideraciones éticas. El trabajo de María de los Angeles Galino prescinde de estas consideraciones, que obligarían a ir a la raíz del problema ético, y se expresa en el terreno pedagógico que supone, ante su hacer, una coincidencia exacta en los autores respecto al fin del hombre y a su elevación al orden sobrenatural.

Estudia cuidadosamente en cuatro abundantes capítulos la pedagogía de las virtudes cardinales, en cuyo hábito está la riqueza psicológica que produce el movimiento ordenado de todo el hombre a su fin. Y destaca el sentido eminentemente práctico de las páginas de los tratados que, farragosas y ampulosas unas veces, y sentenciosas y breves otras, tienen siempre un sólido fundamento jurídico y filosófico capaz de conservar el genuino sentido de la formación para la vida.

Un esmerado capítulo de 51 páginas cierra la obra considerando el valor pedagógico de la política. Fundada en que "la soberanía estriba en las exigencias del bien público", expone la visión que los autores clásicos de los tratados que estudia tienen de la política, a la que consideran como una especie de magisterio por parte del gobernante. Así, el príncipe viene a ser el educador, el pueblo el educando y la disciplina y el régimen la acción educadora. El capítulo todo resulta harto sabroso en su lectura.

Aparte de la notable elevación científica que hay en toda la obra, un nuevo valor se asienta en sus páginas. Lo constituye la constante invitación que, sin proponérsela deliberadamente la autora, está latente en sus páginas, para llevar a una meditación reposada a todos los que se ocupan en la formación de los que han de tener cargos de gobierno.

Con las salvedades que imponen las distancias de tiempo y calidad, también hoy será útil a los educadores la consideración de los minuciosos preceptos con que los autores de los tratados sobre la educación de príncipes buscaban la máxima perfección de éstos para sus empresas de gobierno.

El último capítulo, del sentido educador de la política, constituye un rico venero de altísima pedagogía social netamente española.

J. SAGASTUME.

VACA, CÉSAR, O. S. A.: *Guías de almas*. E. P. S. A. Barcelona. 208 páginas 22 × 16 cms.

*Guías de almas* es un libro de teología pastoral. No un texto, sino un libro que recoge una serie de temas arduos y necesarios de ser tratados por la importancia que tienen.

El P. César Vaca, religioso agustino y médico, ofrece a los sacerdotes en este libro algo en primer lugar muy suyo y, además, escrito no sólo con mucho afán de servir, sino con muy buenos fundamentos. Con las citas de las obras clásicas de pastoral, como las *Regulae* de San Gregorio, y la *Caridad* sacerdotal, de Desurmont, alternan las normas y decretos de las sagradas Congregaciones, las frecuentes alusiones a la encíclica *Ad Catholici Sacerdotti*, y a la vez un cúmulo apreciable de textos de pedagogos, médicos, filósofos y publicistas, todos de primera mano, y de los que en un modo o en otro han interesado más al hombre inquieto de nuestros días.

Con todo ese bagaje ha trazado unas páginas que no sustituirán a los textos de pastoral, ni lo pretende el autor, pero que hoy sin duda alguna constituyen unos excelentes complementos a los temas de esa disciplina. Están escritas con calor y claridad sincera y traen una palabra más, pareja y de las mismas características, a las que Daniel Ford, Hardy Schilgen, Sellmair, Allers..., tienen para esta generación que, al decir del prologuista, "vive bajo el signo del desequilibrio y está fuertemente marcada con estigmas neuróticos".

Los juicios divididos que esos autores van oyendo, ya por juzgarse exageradas sus apreciaciones, o ya porque los que juzgan no ven como ellos las cosas, invitan a una profunda reflexión en los propios quehaceres pastorales,

que no sienta pánico si encuentra simas profundas en las almas y que vaya con gozo a buscar el modo eficaz de que también para esas almas sea el sacerdote "dispensator mysteriorum Dei".

Ayudar en esta tarea viene el libro del P. César Vaca.

A unos ayudará por sí solo y abrirá con su luz caminos seguros. El valor del libro y sus formas permiten augurarlo en gran manera. Otros tal vez necesiten la obra de un *manuducens* que enseñe la combinación cierta y no inasequible de esa movilidad activa que piden las tareas pastorales de nuestro tiempo, con las reservas juiciosas y prudentes de las últimas páginas.

J. SAGASTUME.

1. RAMOS GANGOSO, E.: *La filosofía existencial de Martín Heidegger al alcance de todos*. Vigo, 1948; 21 × 15 cms.; 32 pp.

2. ESTOP Y PUIG, Q.: *Las teorías existencialistas ante la razón y la conciencia humana*. Seminario Conciliar de Barcelona, 1948; 21 × 15 cms. 76 pp.

3. PAREYSON, L.: *Esistenza e persona*. N. 8 della "Collezione di Filosofia". Taylor. Torino, 1950. 21 × 13,5 cms. 340 pp.

4. CASTELLI, E.: *Existencialisme Théologique*. (Etudes Philosophiques, I) Actualit. Scient. e Ind. 1049. Hermann. Paris 1948; 25 × 17 cms. 96 pp.

5. — —*Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*. Collezione "Socrate", vol. 4. Fussi, 1949. 19 × 12 cms. 130 pp.

1. Lo que el Sr. Ramos, profesor de Filosofía del Instituto de Vigo, pretende con esta su obrita está suficientemente indicado parte en el subtítulo de ella: "Exposición y crítica la más clara, la más breve, la más sencilla", parte al indicar su propósito al comienzo de ella: "Pretendemos hacer una exposición... tan clara, breve y sencilla que pueda ser entendida por todos con facilidad." Estas intenciones limitan por sí mismas el alcance de la obra. La obrita está bien concebida técnicamente por sus pasos progresivos: una introducción biobibliográfica, exposición, resumen, indicaciones sobre otros existencialistas y crítica de la filosofía existencialista, especialmente de la de Heidegger. Y bien realizada, dados los propósitos del autor. En general se refleja aquí casi exclusivamente la mentalidad primera de M. Heidegger. No puede negarse utilidad a la obrita para un primer contacto con el difícil pensamiento heideggeriano.

2. El profesor de Lógica y Metafísica en el Seminario de Barcelona publica la oración inaugural del curso académico 1948-1949. El estudio está dividido en tres partes: I. El existencialismo en general, en que se trata de caracterizar la manera peculiar de esta filosofía. II. Algunas formas de existencialismo: se hace un estudio breve de Kierkegaard, más amplio de M. Heidegger y relativamente amplio de Juan Pablo Sartre. La parte III es una referencia a Jaime Balmes como maestro y apologista del hombre, dedicando unas páginas al cristianismo como verdadero existencialismo humano y a la aplicación del hombre dentro del ideal balmesiano. La naturaleza del estudio—una oración académica—no ha permitido al autor adoptar una técnica de exposición de carácter más investigatorio. Pero el estudio supone en realidad buen conocimiento del tema y de la literatura alrededor de él, aunque también este autor se detiene en el Heidegger de la primera hora, sin dar cuenta suficientemente de la evolución que posteriormente ha tenido. Resulta así también una buena introducción orientadora sobre el existencialismo. Es de valor documental el apéndice que contiene el elenco de las oraciones inaugurales del curso académico del Seminario de Barcelona desde el año de 1875: es un buen índice de las preocupaciones principales que han dominado en aquel centro durante este período de tiempo de peculiar interés en la formación del clero español.

3. La obra de Pareyson encierra fuerte interés. Es conocido este profesor como buen crítico de las doctrinas existencialistas: lo dan a conocer con suficiencia sus varias obras. Esta de ahora, confirmando las magníficas cualidades científicas y críticas del profesor, nos demuestra en él una fina percepción en las ideologías para señalar con pulso seguro las variaciones que cada uno de los existencialistas va presentando en las sucesivas etapas de su producción. El mérito de quien supera la dificultad crítica es indiscutible. Y Pareyson supera las dificultades. Sin negar el interés del capítulo primero, una interpretación de las dos posibilidades de interpretación presentadas por el hegelianismo tal como lo vieron Kierkegaard y Feuerbach, resulta de gran valor crítico el capítulo dedicado al progreso que ha sufrido el pensamiento de Jaspers en sus últimos libros. Pareyson refleja una lectura atenta de ellos, incluso el voluminoso tratado lógico sobre la verdad, con un espíritu crítico penetrante para captar las nuevas orientaciones que pueden descubrirse en la filosofía jaspersiana. Es muy interesante observar cómo se va acentuando en Jaspers su fondo filosófico primitivo que va ya superando el marco estrictamente existencialista hacia una problemática de contenido más clásico, si bien tratada con la metodología propia del existencialismo. Parecido interés tiene el capítulo dedicado a Gabriel Marcel. Pareyson caracteriza magníficamente a G. Marcel, señalando los movimientos de su espíritu en la experiencia hondamente personal de una época concreta del espíritu humano envuelto en la prueba y en la esperanza, llevado desde la inmanencia hasta la trascendencia por el camino sacro de la vida. Pareyson puede darnos una muestra más vívida del pensamiento de Abbagnano, cuyo mismo ambiente ha vivido él. A través de Abbagnano y Pareyson simultáneamente es posible darse cuenta del tono distinto en que se mueve el existencialismo italiano. Es otro el acento. Aquella interioridad característica de los existencialistas puros, los franceses y alemanes, que de su interna experiencia original y primitiva sacan fenomenológicamente los datos de su filosofía, parece diluirse en los italianos; éstos son existencialistas de fuera adentro; miran y examinan los movimientos filosóficos que se dan en torno para reflexionar sobre ellos al modo existencialista. Quizá éste es un punto importante para comprender en sus raíces la crítica general de Pareyson sobre el existencialismo. Este movimiento es para él una de las últimas reacciones, o deformaciones, si se quiere, o aún interpretaciones posibles de la ambigua filosofía hegeliana. Cierto es que históricamente el existencialismo tiene mucho que ver con el hegelianismo, y que de éste han nacido casi al mismo tiempo los dos pensamientos típicos de nuestro tiempo: el existencialismo y el marxismo; bien lo hace ver el capítulo primero de la obra. Creo, con todo, que el existencialismo tiene más originalidad y ha traído algo nuevo y propio, que sabrá o no sabrá sobreponerse a las contingencias de la historia, pero que hoy por hoy significa una novedad, que no es pura continuación resolutiva de la ambigüedad del hegelianismo. En Italia ha estado en vigencia el idealismo hegeliano hasta última hora; por eso allá es posible derivar directamente de él el existencialismo. No me atrevería a afirmarlo si se hace esto extensivo a todo el existencialismo. El resto de los capítulos, a mi ver de menor importancia, continúa la misma línea fundamental, con la importante referencia a la actualidad del cristianismo visto desde la atalaya filosófica actual. Pareyson es valiente en sus planteamientos y en sus resoluciones. El personalismo cristiano tiene hoy mucho que decir. El esbozo de una filosofía de la persona trazado al fin tendría que ser ampliado para poder medir con exactitud todo el valor de la concepción. En conjunto, resulta de valía notoria y aun de importancia esta obra de Pereyson.

4. Resulta un poco extraño el título de Castelli para esta serie de estudios filosóficos. De no haber sufrido un error en la comprensión de la obra, me resulta difícil comprender que el título "Existencialismo teológico" valga más allá de la página 26. Verdad es que los capítulos dedicados al sentido común, al solipsismo, al problema del mal en San Agustín..., tienen su referencia posible al existencialismo, que, al fin y al cabo, es un arracionalismo, es una teoría de la subjetividad, estudia el no ser, y el no ser es la interpretación agustiniana del mal. Aparte de esto, los capítulos son de interés, aunque a veces desearíamos que se afrontaran más decididamente los problemas planteados sin dedicarse tanto a variaciones de planteamiento.

5. Esta obrita, introductoria a un análisis de la conciencia de nuestro tiempo, la acumulamos a las anteriores, sin ser rigurosamente existencialista. Con todo, la fenomenología de la conciencia contemporánea es una de las introducciones necesarias al

existencialismo. Castelli sabe manejar rectamente la fenomenología colectiva para hacerse cargo del alma moderna. Los cinco capitulitos son de interés para hacerse cargo de la crisis de nuestros días y de los elementos conjugados en ella. El apéndice revela tres puntos álgidos de la modernidad: la literatura, el existencialismo, el cine.

J. Iturrioz.

Saiz Barberá, Juan, Pbro.: *Ortega y Gasset ante la crítica*. Madrid, 1950.

La faja editorial que envuelve este libro que he recibido para recensionar, dice: "el primer libro científico escrito sobre esta materia." Con esta desagradable impresión propagandístico-editorial, de que el autor va a descubrir el Mediterráneo, he empezado a leer la obra. No sé si será por haber influído en mí este alarde del editor (que el autor seguramente no comparte, y con el que no tendrá nada que ver); pero algo de esta impresión primera ha arraigado en mí durante el decurso de la lectura.

Después de una introducción biográfica, cita el Rvdo. Saiz Barberá algunos textos sobre el sentido de la palabra idealismo y su historia, para decirnos al fin del capítulo que el perspectivismo de Ortega enlaza con la intuición de Husserl, aserto que recalca en los tres capítulos siguientes, en los cuales insiste también en el idealismo orteguiano. Pasa de aquí a las ideas pedagógicas de Ortega, que enlaza con Rousseau, con el idealismo y el vitalismo, para terminar con dos capítulos, en que nos habla otra vez del idealismo orteguiano. Por algo dice el autor en el prólogo que su obra hubiera podido titularse así: "El idealismo en *El Espectador* de Ortega y Gasset".

No acaba de convencerme esta manera de ver a Ortega: "Podemos afirmar que la intuición del perspectivismo de Ortega y Gasset es la intuición de Husserl" (p. 53). Sinceramente no me convence. Me parece que no hay para tanto. Ortega es menos sistemático de lo que a veces creemos. Su lógica es más la lógica interna del ensayista ocasional y volatinero, la lógica de la "carga afectiva" (aquella que mueve por debajo al apóstata cuando nos repite, por ejemplo, lo del "achabacanamiento" de España, que para él ya sabemos qué significa); su lógica es más todo esto que no una filiación estricta respecto de un sistema determinado, que él no ha llegado a sostener nunca, a no ser el sistema de no tener sistema. Pero para esto ¿de quién depende?; ¿en qué se aparta? Pues se mueve en una atmósfera "de conjunto", en que no se puede decir precisamente que su intuición perspectivista sea la intuición de Husserl, sino que en sus ideas sumamente cambiantes y asistemáticas hay un conjunto de influjos idealistas, como también reacciones realistas impuestas por el sol de España; corrientes de relativismo, de historismo, de vitalismo, de existencialismo, etc., como de cualquier otro pensamiento que esté de moda en el campo no-católico; antes de la guerra del 14 preferentemente fueron los alemanes sus mentores; luego del 18, con la victoria aliada, la veleta orteguiana dió vuelta, y no faltaron sus estudios sobre franceses; hacia el 27, de nuevo el existencialismo alemán de Heidegger le atrajo; ahora, desde 1948, naturalmente los ingleses habían de ser, aunque para ello fuera preciso desempolvar a Toynbee, tan alejado de la mentalidad de Ortega en las conclusiones.

En este ambiente de suma movilidad, dentro del que se mueve Ortega, no me parece posible encuadrarle, como pretende el autor, dentro de Husserl, o con un perfil estricto, a no ser con un perfil escéptico, de contornos ondulantes y ocasionales. Ortega es una antena que capta cualquier estación que no sea "chabacana", aun a costa de tener una total carencia del sentido de responsabilidad en prosecución de una verdad estable; lo cual puede llamarse relativismo, y con nombre menos pomposo, diletantismo: en este ambiente en que él se ha movido, por más que se venga anunciando desde veinte años atrás la que habría de ser fulminante aparición de la *Crítica de la razón vital*, esta crítica no aparece. y lo del fulminante, menos: todo queda en ensayos de culturalismo y humanidades; no más.

Comprendo que sobre este asunto puede haber otros pareceres, naturalmente, y no pretendo imponer mi criterio al autor de la obra; pero mi opinión sobre Ortega es ésta, y hasta ahora nada me persuade a mejorar el aprecio que merece su obra "filosófica" (no hablo de los aspectos literarios, de acción, políticos, etc.).

Ortega es, en fin de cuentas, el Petronio de la "elegancia intelectual". Y como Petronio, acaba abriéndose las venas; pero las del alma de "verdad" y "eternidad", por las que se desangra el pobre hombre moderno.

J. Roig.

Heidegger, Martín: *Holzwege*. Frankfurt a. M., Vitt. Klostermann, 1949. 346 pp. 21 × 14 cms.

Bajo el título extraño de *Holzwege* reúne Heidegger en este volumen diversos escritos suyos hasta ahora inéditos. *Holzwege* significa literalmente: caminos, senderos de bosque. En el bosque, nos dice Heidegger en el umbral de su libro, hay caminos que las más de las veces nacen y crecen para perderse rápidamente. Cada camino, cada sendero sigue su curso propio; pero siempre dentro del mismo bosque. Con frecuencia parece que un camino es igual a otro. Pero sólo es apariencia. Los leñadores, los guardabosques conocen muy bien esos caminos. Saben qué significa ir por camino de monte. Estas palabras del autor son importantes. Nos decubren su intención al publicar los trabajos reunidos en este volumen. Su contenido tiene una apariencia dispar, cada trabajo su tema particular, su curso propio. Pero todos ellos son caminos de un mismo bosque; es decir, senderos, vías de un mismo pensar. El título, antes extraño, ahora nos parece adecuado y feliz. Los escritos de Heidegger, los de este volumen y todos los suyos, mucho tienen de la condición de las sendas de la montaña o del bosque: vericuetos de curso tortuoso y desigual, llanos y luminosos unas veces, empinados y tenebrosos otras. Pero Heidegger, como el leñador y el guardabosque, sabe muy bien adónde van sus caminos. Porque esto es lo importante y esto es lo arduo: descubrir, a través de la maraña de senderos y vericuetos que son las páginas de Heidegger, un plan perfecto de urbanización doctrinal. Que no es otra la pretensión de Heidegger en esta literatura suya, no obstante la forestal andadura de sus escritos.

Los contenidos en este volumen son los siguientes: 1) *Der Ursprung des Kuntswerkes;* la primera redacción de este trabajo reproducia el texto de una conferencia pronunciada en Freiburg i. Br. el 13 de noviembre de 1935; en la presente redacción se nos ofrece el texto de tres conferencias leídas en Frankfurt los días 17 y 24 de noviembre y 4 de diciembre de 1936. 2) *Die Zeit des Weltbildes.* Conferencia pronunciada el 9 de junio de 1938 en Freiburg; su título primitivo era *La metafísica como fundamento de la moderna concepción del mundo.* 3) *Hegels Begriff der Erfahrung;* notas de carácter más bien didáctico, de un seminario sobre Hegel dirigido en el curso 1942-43. 4) *Nietzsches Wort 'Gott is tot';* las partes principales de este escrito fueron dadas a conocer en 1943 a un reducido círculo de oyentes; reproduce sustancialmente las lecciones sobre Nietzsche dictadas en la Universidad de Freiburg de 1936 a 1940. 5) *Wozu Dichter?,* conferencia pronunciada en 1946 con ocasión del vigésimo aniversario de la muerte de R. M. Rilke. 6) *Der Spruch des Anaximander,* fragmento de una disertación escrita en 1946.

El primero de los trabajos mencionados. sobre *El origen de la obra de arte,* nos era ya conocido por la referencia que de él hace De Waelhens en su conocida monografía *La filosofía de Martin Heidegger* (traducción española, Madrid, 1945). De los otros escritoss dados a luz en este volumen juzgo de mayor interés el consagrado a la concepción cosmológica de la edad moderna y los que sirven de comentario al pensamiento de Anaximandro y Nietzsche. Estos estudios nos brindan importantes esclarecimientos sobre la idea fundamental de la filosofía heideggeriana. Son un magnífico y luminoso complemento de otras recientes publicaciones del filósofo, en las cuales con intencionada insistencia Heidegger nos declara el propósito fundamental de toda su obra. Me refiero particularmente a su carta a Jean Beaufret *Sobre el humanismo* (1947), al apéndice a su conferencia *¿Qué es la metafísica?,* de la edición de 1943, y a la introducción a este mismo escrito en su última edición (1949); cfr. PENSAMIENTO, 5 [1949], 473-485. Sabido es que una de las acusaciones más repetidas contra el autor de *Sein und Zeit* ha sido la de que su filosofía es un nihilismo radical, que cierra todo camino a una verdadera trascendencia; y sobre esta acusación se han acumulado otras sustancialmente idénticas: fatalismo, finitismo, ateísmo. El mismo dictado existencialista, aplicado a su filosofía, ha significado para muchos críticos la reducción de su doctrina a una antropología de la finitud radical del hombre, la negación, en consecuencia, de toda bien fundada y auténtica ciencia del ser. Heidegger, empero, ya desde antiguo había declarado que la máxima preocupación de su pensar no era el problema de la existencia humana, sino el puro y limpio problema ontológico, el problema del ser. Fundar válidamente la ciencia del ser, la ontología: he aquí el principal empeño de Heidegger, según su textual declaración, machaconamente reiterada en los escritos aludidos. Por los nuevos vericuetos de su pensar ahora publicados, Heidegger marcha siempre tras la misma idea: fundar la ontología; convencido, naturalmente, de que, desde Anaximandro hasta Nietzsche, la ontología ha navegado siempre a la deriva, sin jamás arribar a la tierra firme de su válido fundamento. Más aún: la acusación contra él lanzada, Heidegger la vuelve ahora con desconcertante osadía contra esa metafísica de todos los tiempos: toda ella, desde sus comienzos, es un nihilismo insuperable, que en Nietzsche llega a su fatal culminación.

En *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'* Heidegger trata de demostrar el radical nihilismo de toda la metafísica occidental. Heidegger trata de esclarecer el verdadero

sentido del "Dios ha muerto" nietzscheano. No es el grito apóstata y blasfemo, que la crítica fácil interpreta como prenuncio de la locura final que cerrará la vida atormentada de Federico Nietzsche. "Dios ha muerto" es, según la interpretación de Heidegger, la expresión de una realidad, que Nietzsche encuentra ya definitivamente consumada. "Dios ha muerto" resume nada menos que toda la historia dos veces milenaria de la metafísica occidental. "Dios ha muerto" significa: el mundo suprasensible no tiene ya ninguna fuerza operativa. No produce vida ninguna. La metafísica ha llegado a su fin. Es decir, la muerte de Dios, que Nietzsche anuncia, es la proclamación del radical nihilismo, que es en el fondo toda la metafísica de Occidente.

Si esto es o no el pensamiento de Nietzsche, podría discutirse. Es, ciertamente, el pensamiento de Heidegger. Desde *Sein und Zeit* persigue siempre esta misma idea: demostrar "que en la historia del pensamiento occidental, ya desde sus comienzos, los seres (*entia*) han sido pensados con relación al ser, que, sin embargo, la verdad del ser ha permanecido siempre impensada, y que esa verdad, como experiencia posible, no solamente ha estado vedada al pensar, sino que el hecho mismo de la denegación de esta experiencia, el pensamiento occidental, sin saberlo se lo ha ocultado a sí mismo y ésto so capa de metafísica" (p. 196). "En ninguna parte—escribe Heidegger en otra página—encontramos la experiencia del ser mismo. En ninguna parte nos encontramos con un pensar que piense la verdad del ser mismo y con esto la verdad misma del ser... *La historia del ser*—subraya Heidegger—*comienza, y por cierto necesariamente, con el olvido del ser*" (p. 243; cfr. p. 336).

Así interpretada toda la historia de la metafísica occidental, no será difícil reducir ésta a puro nihilismo. Para Heidegger la identificación de metafísica y nihilismo es cosa indiscutible; más aún: inevitable. Sobre el nihilismo, su esencia y realidad histórica, el pensamiento de Heidegger, aunque desconcertante en su crudeza, no puede ser más resuelto y categórico. Para él la incredulidad, en el sentido de apostasía de la doctrina y credo cristianos, no es nunca la esencia ni la causa, sino siempre consecuencia del nihilismo. La esencia del nihilismo tampoco se podrá encontrar en el moderno imperio de la técnica ni en la rebelión de las masas; estos hechos son también consecuencias de un nihilismo preexistente, cuyas raíces se han de buscar en otra parte. Heidegger afirma: "El campo o ámbito de la esencia y del hecho del nihilismo es la metafísica misma, siempre supuesto que bajo este nombre no se entienda una doctrina o una disciplina particular de la filosofía, sino que se piense en la estructura fundamental del ente en su conjunto, en cuanto éste se diversifica en un mundo sensible y supresensible, y aquél está sostenido y determinado por éste. La metafísica es el espacio histórico, en el cual se consuma el destino del mundo suprasensible, esto es, en el cual las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, el bien común, la cultura, la civilización, pierden su fuerza constructiva y se aniquilan" (p. 203). "La esencia del nihilismo—declara Heidegger en otra parte—estriba en esa historia, según la cual en la aparición del ente como tal y en su conjunto nada cuenta el ser mismo y su verdad, y esto, por su puesto, de tal manera que la verdad del ente como tal pasa por el ser, porque la verdad del ser no comparece" (p. 243). Y concluye: "Si, pues, la esencia del nihilismo consiste en esa historia, en el hecho de que al mostrarse el ente en cuanto tal y en su conjunto la verdad del ser no comparece y, en consecuencia, nada cuenta el ser mismo y su verdad, entonces la metafísica, como historia de la verdad del ente en cuanto tal, es en su esencia nihilismo" (p. 244).

Heidegger no puede conformarse con esta desoladora realidad. Pensar que se afana por aferrarse al ser, tal quiere ser el de Heidegger. Mas para esto el filósofo se tiene que imponer la más severa abstención de toda forma de saber metafísico. Y éste, para Heidegger, en último término, no significa otra cosa que saber racional. Si Heidegger, como *der tolle Mensch*, el hombre loco de Nietzsche, grita convencido: "¡Dios ha muerto!", también con no menor convicción grita y clama: "¡Busco a Dios! , busco a Dios!" Pero este grito, que nada ni nadie puede acallar, que es el grito del ser, no puede ser oído mientras no se comience a pensar; y para Heidegger es indiscutible que este pensar auténtico, pensar que oye el ser mismo en su verdad, "no comienza sino cuando hayamos conocido que la razón desde hace tantos siglos glorificada es el más encarnizado enemigo del pensar" (p. 247).

Heidegger condena toda la metafísica occidental por el gran pecado de su continuo olvido del ser. Así, en bloque, esa acusación es a todas luces injusta. La metafísica de tradición más veneranda, la aristotélico-escolástica, no sólo nunca se ha olvidado del ser, sino que ha aspirado siempre y con buen derecho a ser una auténtica y válida ciencia del ser. Esta metafísica no se contenta con el conocimiento de la verdad puramente existencial y óntica de los seres particulares y concretos. Esa metafísica sostiene que la finitud de estos entes, necesario punto de partida de la metafísica como ciencia del intelecto humano, asimismo finito, tiene que ser necesariamente trascendida para que el ser, en su plenitud de verdad, quede al descubierto. La trascendencia del ser proclamada por la metafísica tradicional no es, como pretende Heidegger una abstracción vacía de sentido, sino la afirmación más plena y vigorosa de la verdad del ser, de todo ser; porque ascendiendo a través de lo existente finito, el humano intelecto llega al fin al conocimiento seguro y válido del ser plenísimo, en el cual se funda la verdad óntica y ontológica de todo lo real: Dios.

Séanos permitido cerrar esta nota con la expresión de una queja y de un deseo: Es lástima que Heidegger se obstine en caminar por esos senderos de foresta, vericuetos difíciles y oscuros. ¡Ojalá salga pronto al camino real, ancho y limpio, del recto pensar y del claro decir!

R. CEÑAL.

GÓMEZ LEDO, AVELINO: *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*. Madrid, 1949. 344 pp. 22 × 15 cms. 50 ptas.

Amor Ruibal es, sin disputa, una de las figuras más relevantes del escolasticismo español contemporáneo; y bien se puede afirmar lo mismo respecto del pensamiento escolástico universal de nuestro tiempo. Podrá parecer exagerada y extraña esta afirmación, porque es un hecho innegable que el nombre de Amor Ruibal es fuera de España casi del todo ignorado, y aun entre nosotros bastante mal conocido y peor estimado por muchos. En nuestros días, sin embargo, la obra del eximio maestro compostelano ha comenzado a ser objeto de la atención y aprecio que merece. Los trabajos recientes del P. Cuesta, S. J., y de los Sres. Casas Blanco y Martínez Ruiz han puesto al descubierto la riqueza y originalidad de la filosofía y teología amorruibalistas. El libro del Sr. Gómez Ledo, que ahora presentamos, es nueva y más valiosa contribución a la justiciera empresa de colocar el nombre y las doctrinas de Amor Ruibal en el puesto de honor que les corresponde en la escolástica moderna.

Amor Ruibal se mueve, ciertamente, dentro de la tradición escolástica, pero con absoluta y plena autonomía de pensamiento. Su erudición y ciencia son excepcionales y eminentes en amplitud y penetración. Además de las disciplinas teológicas y filosóficas, que forman el núcleo principal de su docencia y obra literaria, Amor Ruibal es también celoso cultivador de la filología y de la lingüística. Su obra *Los problemas fundamentales de la filología comparada* es, como prueba muy bien Gómez de Ledo, habida cuenta del mo-

mento en que fué escrita, uno de los estudios más profundos y completos que sobre lingüística y filosofía del lenguaje puede ofrecer este siglo en sus primeros decenios.

Gómez de Ledo nos da cumplida noticia de las principales doctrinas filosóficas de Amor Ruibal, contenidas en su gran obra *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. De su exposición, toda ella de gran interés, entresacamos algunos puntos que nos parecen más representativos de la posición original del autor. Al plantearse el problema fundamental de la ontología, el problema del valor objetivo del concepto del ser, Amor Ruibal afirma que "en el proceso de la vida intelectiva existe un momento *prelógico*, o sea anterior a las determinaciones conscientes del espíritu, por el cual se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible, según las exigencias del orden de naturaleza en que estamos constituídos...". "La evolución cognoscitiva—añade Amor Ruibal—efectúase siempre sobre la base de una correlación ontológica, a que los seres cognoscibles y cognoscentes aparecen preordenados por condición interna y substancial". Amor Ruibal sostiene que la "gradación cognoscitiva, que envuelve una gradación objetiva, exige que el momento *prelógico* responda a una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto e infinito, o algo finito y condicionado, sino como objetividad pura, universalísima e incondicionada que se proyecta ante la inteligencia, actuándola para la ulterior determinación de lo real concreto. No se trata, pues, de algo abstracto en el sentido de cosa irreal, sino del primer elemento de realidad por el cual lo que *es* se contrapone a la nada y encuentra en ese principio de *ser* toda la potencialidad del ente concreto en que llega a manifestarse".

La sola lectura de estas palabras dará clara idea de la enorme novedad que dentro de la tradición escolástica significa la posición de Amor Ruibal. Un paralelo de esa doctrina con lo que Heidegger escribe en su *Vom Wesen des Grundes* nos pondría de manifiesto su actualidad indiscutible, nos haría ver en concreto la singular coincidencia existente entre lo *prelógico* de Amor Ruibal y lo *preontológico* de Heidegger: el problema es, en sustancia, el mismo en ambos, una misma la exigencia sentida de llevar a su radicalización más honda la fundamentación de la ciencia del ser, salvada, claro está, la gran distancia que separa la pretensión del autor español, en ningún momento antiintelectualista, y la del existencialista alemán, para el que la razón carece de todo valor fundante de una ontología.

En el problema de la existencia de Dios, Amor Ruibal nos ofrece un planteamiento de no menor interés. El Sr. Gómez Ledo lo ilustra con valiosos pasajes de escritos inéditos, en los que Amor Ruibal define con gran claridad su posición. "Las pruebas de la existencia de Dios—escribe—aunque cronológicamente parten de los hechos de la percepción sensible, como parte el conocimiento humano, en su formación tienen un fondo metafísico muy superior a lo que a primera vista representan... La ley que preside a su contextura íntima es la ley del ser, y la ley del ser trascendiendo a todo penetra lo inteligible, lo constituye en unidad legítimamente graduada, al mismo tiempo que establece el nexo cognoscible con lo real y explica su variedad dentro también de la unidad de orden que a los seres corresponde en su existencia" (p. 244). "Sólo en función del ser puede plantearse y estudiarse convenientemente cuanto de las relaciones entre lo finito y el Ente infinito puede humanamente ser conocido y determinado" (p. 245). Amor Ruibal cimenta así toda la teología natural en una ontología del ser finito, tratando a su vez de definir en su raíz más honda el carácter ontológico de los principios de no contradicción y de causalidad, sobre los cuales ha de estribar toda prueba de la existencia de Dios.

Gómez Ledo ha escrito su libro con el amor y veneración del discípulo que ha sabido apreciar en todo su valor la sabiduría de su genial maestro. "Sabiduría con sencillez", como reza el subtítulo del libro; es decir, sabiduría que en amor Ruibal estuvo ornada con la joya mejor: la sencillez, la humildad de espíritu. El libro de Gómez Ledo es una invitación, difícilmente recusable,

al estudio hondo y sosegado de las obras de su insigne maestro; con ello, sin duda, ha rendido a su memoria el mejor homenaje y a la escolástica española contemporánea un excelente servicio.

R. CEÑAL.

JOLIVET, REGIS: *Traité de Philosophie*, Vol. I, *Logique, Cosmologie*. 3.ª edit. Lyon. E. Vitte, 1949. 488 pp. 21 × 13 cms.

El curso de Filosofía del profesor Jolivet consta de los siguientes volúmenes: I, *Introduction générale, Logique, Cosmologie*. II, *Psychologie* (2.ª edic., 1947); III, *Métaphysique* (3.ª edic., 1946); IV, *Morale* (2.ª edic., 1945); todos ellos editados por E. Vitte, de Lyon.

Es un curso de óptimas calidades didácticas. Su carácter necesariamente elemental no excluye la profundidad de la doctrina y la riqueza y abundancia de la información. Dentro de la más rigurosa observancia de la tradición tomista, R. Jolivet brinda a sus lectores amplia visión de las diversas corrientes de la escolástica y de las doctrinas y problemas de los filósofos ajenos a la escuela. Dedica particular atención a las cuestiones de la filosofía moderna y a los problemas científicos que con la filosofía tienen conexión. Así, en el tomo I, cuya 3.ª edición ahora presentamos, Jolivet nos da en la *Lógica* breve pero muy clara información sobre la moderna logística; muy útil es también la exposición que hace de la metodología científica en sus diversos campos: Matemáticas, Ciencias Naturales, Historia y Sociología. En la Cosmología el lector encontrará, asimismo, valiosa información sobre las más modernas teorías acerca de la constitución de los cuerpos.

Este curso, por tantos títulos recomendable, ha sido enriquecido por su autor con un *Vocabulaire de la Philosophie* (2.ª edic., Vitte, Lyon, 1946), que cumple con perfección la finalidad propia de los trabajos de ese género; el Vocabulario va acompañado de tablas históricas que presentan las principales escuelas y filósofos en su sucesión cronológica.

R. CEÑAL.

JOLIVET, RÉGIS: *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*. Editions de Fontenelle (Abbaye S. Wandrille), 1950.

El conocido decano de la Facultad Católica de Filosofía de Lyon, de quien ya recensionó PENSAMIENTO su anterior obra sobre el existencialismo, nos ofrece ahora una hermosa obrita, llena de interés. Expone al principio la doctrina de la muerte tal como la contienen las filosofías de Heidegger y de Sartre. Aunque éste segundo critica al primero, se requiere no obstante una crítica más fundada: es lo que el autor desarrolla a continuación, con lo cual llega a exponer las pruebas ya tradicionales de la inmortalidad, pero en diálogo constante con autores modernos, especialmente existencialistas o afines (Marcel, Jaspers, etc.), lo cual da un interés mucho mayor a su nítida exposición. Por último examina el fenómeno de la muerte en sí mismo, para señalar el sentido de la muerte, no como haría René Bazin, por contraposición de dos

actitudes, sino por contraponer dos opiniones sobre ella: si el hombre no tuviera un verdadero anhelo y proporción a la sobrevida, nos dice Jolivet, ¿qué sería en él angustiarse por la muerte? Termina esta última parte de la angustia física y angustia existencial con una conclusión erudita y profunda, llena de sentido cristiano. Felicitamoss al distinguido decano de Lyon por su interesante obra, que bien podría ser traducida entre nosotros, como lo fué ya su estudio sobre la filosofía existencialista.

J. ROIG.

*Ricostruzione metafisica.* Atti del IV Convegno de Studi Filosofici Cristiani tra Professori Universitari. Padova, Editoria Liviana, 1949. 454 páginas 25 × 16 cms.

Contiene este volumen los trabajos leídos y discutidos en la IV Reunión de Estudios Filosóficos Cristianos, celebrada en Gallarate los días 13-15 de septiembre de 1948. Estas reuniones son convocadas anualmente desde 1945 por un Comité promotor, del que es secretario el P. Carlo Giacon, S. J., profesor de la Universidad de Padua. Su fin principal es congregar a los profesores universitarios italianos dedicados al magisterio filosófico y de inspiración cristiana para discutir, dentro de la más amplia libertad de opinión, los problemas comunes. En la reunión de 1948 participaron también los profesores no italianos P. José Todolí, del Instituto "Luis Vives", de Madrid; el profesor René Le Senne, de la Sorbona, de París, y el profesor Augustin Mansion, de la Universidad de Lovaina. Tema central de discusión fué *La estructura de la metafísica,* en orden especialmente a una demostración racional de la existencia de Dios. Actuaron de ponentes los profesores Bontadini y Stefanini; el primero representó la corriente intelectualística aristotélico-tomista; en su ponencia trazó las grandes líneas de una metafísica del ser; el segundo, situándose en la corriente voluntarista platónico-agustiniana, propuso las líneas generales de una metafísica de la persona. De los participantes en la reunión se adhirieron a la metafísica del ser los profesores Padovani, Capone Braga, Caramella, Mansion, Zamboni, Todolí, D'Amore, Pelloux, Morandini, Dalle Nogare, Giacon, Rotta, Rossi, Vanni Rovighi, Amerio y Del Noce; la metafísica de la persona fué propugnada por los profesores Guzzo, Sciacca, Bozzetti, Giuliano, Battaglia, Lazarini y Castelli; René Le Senne y D'Arcais abogaron por una integración de ambas metafísicas, sin confundirlas.

El volumen es elocuente testimonio de los magníficos resultados que las reuniones de Gallarete producen; sus organizadores y participantes pueden estar orgulloso del halagüeño éxito logrado.

R. CEÑAL.

*Atti del XV Congresso Nazionale di Filosofia.* Messina, 24-29 settembre 1948. Messina-Firenze. Casa Editrice G. D'Anna. 1949, XVI-666 pp. 25 × 17 centímetros.

A su tiempo (cfr. PENSAMIENTO, 5 [1949], 138-139) dimos cumplida información del XV Congreso Nacional Italiano de Filosofía, celebrado en Mes-

sina del 24 al 29 de septiembre de 1948. Los trabajos en él presentados han sido puntualmente publicados por el Comité Ejecutivo, gracias sin duda a la infatigable diligencia del secretario del Congreso, P. Salvatore Scimé, S. J. A éste también se debe aquella información publicada en nuestra revista.

El volumen de las actas nos confirma en el interés y valor de las deliberaciones celebradas en Messina por las más destacadas figuras del pensamiento filosófico italiano. Los nombres de los ponentes: Spirito, Stefanini, Sciacca, Della Volpe, Caramella, Castelli, La Via, Fazio-Allmayer, Chiavacci, Padovani, Ferretti, Ghersi, Battaglia, Carbonara y Scimé son la mejor prueba de la elevación y dignidad del mismo Congreso. Entre los autores de las comunicaciones leídas nos place recordar también los nombres de Petruzzellis, Fabro, Bozzetti, Giacon, Bonafade, Morandini, Gradi, Guzzo y Magnino.

Sin que la elección pueda significar menor estima de los otros trabajos, y en la imposibilidad de dar cuenta de todos ellos, voy a limitarme a breve referencia de la ponencia del profesor Vicenzo La Via, *Ragione e irrazionalismo* (p. 177). Se plantea el ponente, en primer término, la cuestión de si la oposición entre racionalismo e irracionalismo es un problema positivo o un problema ilusorio. El pretendido conflicto tiene ciertamente una base ilusoria: la contraposición presupuesta de racionalidad y realidad. El profesor La Via va a la raíz de la cuestión e inquiere qué sentido puede tener dentro del conocimiento, en cuanto que pone un fundamento insuperable, la contraposición entre racionalidad y realidad; porque la relación trascendental, inmanente a todo conocer, de todos los contenidos particulares, a un contenido absoluto o fundante, es punto de referencia insuperable del pensamiento a la verdad. La realidad, el ser en cuanto ser, como contenido absoluto y fundante del conocer, pone al descubierto la inanidad de la oposición entre idealismo y realismo; la exclusión de un tercer término entre el ser y la nada es el principio del verdadero realismo. Esta necesaria incardinación del conocer en el ser, que en el mismo pensar se da de un modo radical y originario, pone de manifiesto el sentido ilusorio de aquella pretendida oposición entre racionalismo y realismo.

R. Ceñal.

Symposion: *Jahrbuch für Philosophie*. Band II, 1949. Freiburg i. Br., Verlag Karl Alber. 1949. 440 pp. 25 × 17 cms.

Oportunamente (cfr. Pensamiento, 6 [1950], 120) dimos cuenta de la aparición del vol. I (1948) de *Symposion*, anuario filosófico que dirige el profesor Max Müller. El vol. II, correspondiente a 1949, nos confirma en la magnífica impresión que nos hiciera aquel volumen inaugural. Este segundo está dedicado a la memoria del profesor Theodor Steinbüchel, fallecido el 2 de febrero de 1949, que formaba parte del cuerpo de redacción de *Symposion*.

La primera parte del volumen está dedicada a la filosofía de la religión. Los colaboradores y trabajos contenidos en ella, son los siguientes: Bernhard Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die tomistiche Philosophie;* Henri de Lubac, *Vom Erkennen Gottes;* Rudolf Alex. Schroder, *Ein Brief vom Buchhalter*. La segunda parte,

dedicada a la filosofía natural, presenta los siguientes estudios: *Die Wandlung des naturwissenschaftlichen Denkens zu Beginn der Neuzeit bei Galilei*, por Karl Ulmer; *Physik und Metaphysik, eine Problemstellung*, por Wilhelm Hoffmann; *Zur Metaphysik der Natur von heute*, por Simon Moser; *Der Selbstaufbau der Natur*, por Heinz Maeder.

Entre estos estudios, todos ellos de singular valor, se destaca, por su amplitud y propósito constructivo, el de B. Welte, citado en primer lugar (pp. 1-190). Welte nos ofrece, en primer término, una muy precisa y clara exposición de la trascendencia en Jaspers, de las vías de acceso a la misma, según la doctrina del existencialista alemán; una segunda parte está consagrada al estudio de la trascendencia, según la antropología aquinatense. El intento del profesor Welte es digno de toda atención y respeto: trata nada menos que de establecer un plano de común comprensión entre el intelectualismo tomista y el existencialismo de Jaspers, sin suprimir, claro está, las diferencias abisales que los separan. Welte pone bien de manifiesto que el pensamiento del Santo Doctor no es un juego abstracto con rígidos y muertos conceptos; todo lo contrario: es un pensamiento vivo, que brota claro y fresco del mismo ser del hombre; por esto el coloquio es posible entre aquel viejo pensar y el pensar tan sediento de concreteza del existencialismo moderno.

R. CEÑAL.

# *REVISTAS*

## PSICOLOGIA, PEDAGOGIA, COSMOLOGIA, ETICA, FILOSOFIA DE LA RELIGION Y DE LA CULTURA

SALZI, P.: *Place de la Psychologie parmi les sciences*. RevPhilFrEtr, 139 (1949), 129-137.

Lo que parece haber impedido el señalar a la Psicología un puesto entre las ciencias es la diversidad de los métodos empleados en su estudio e investigación: partidarios unos del interno o de introspección y otros del externo, una posible conciliación entre ambos haría desaparecer el impedimento y sellaría los estudios psicológicos con el carácter de la ciencia.

Descartes, Ampère, Russell dividen las ciencias en naturales y de hechos psíquicos, aplicando única o principalmente la introspección en el estudio de estas últimas.

Comte declara que no hay ciencia si no se funda en el método externo que hay que aplicar también a la Psicología, la cual, según él, se reduce a la Biología; y el inmenso desarrollo de ésta por espacio de casi un siglo confirmaría la eficacia del método empleado.

Con todo, la introspección tiene su parte en la Psicología, no es científico descartarla sin más y hoy día se la considera indispensable.

Freud en su psicoanálisis empleó ambos métodos con buen resultado y le confirió carácter verdaderamente científico. Pero en la obra de Freud queda aún un defecto esencial con respecto a nuestro asunto, pues declara que la Psicología está radicalmente separada de las ciencias de la naturaleza; rompe, por tanto, como Ampère, como Russell, la unidad de las ciencias, y no realiza la verdadera síntesis de los dos métodos. Para efectuarla en la misma Psicología, confiriéndola así el verdadero carácter científico, basta observar que no hay estudio y progreso en las ciencias matemáticas, físicas, etc., sino con dependencia a las leyes lógicas, y éstas no son sino el resultado de la observación y de la reflexión interna sobre hechos psíquicos, los cuales consti-

tuyen la Psicología. Esta entra en la órbita de las ciencias, pues sus resultados son indispensables en cualquier otra ciencia para introducirse en el mundo de lo real.

El mundo objetivo, pues, debe ser siempre externo e interno, y la Psicología lo adoptará como las demás ciencias. Pero esa introspección que se usa en toda ciencia para vigilar la marcha del entendimiento en sus procesos, sin matar por eso su brillo científico, hace sospechosa a la Psicología como ciencia, porque autores a la manera de Freud la emplean sin atender, al menos en apariencia, a los otros dos criterios de toda verdad, que son la objetividad y la universalidad.

De este modo la Psicología, usando ambos métodos, lejos de romper la unidad de la ciencia, es como su perfección y, en cierto modo, la primera de todas, pues todas tienen necesidad de ella. *A. Fabrat.*

GONSETH, F.: *La question de la méthode en psychologie.* Dialectica, 3 (1949), 324-337.

El método de una disciplina pertenece a la doctrina previa (a la filosofía) de esa disciplina. Aquí, por tanto, se trata de ver hasta qué punto la psicología puede fundarse en una filosofía eidética, es decir, de ideas y conceptos cerrados, concretamente en la filosofía fenomenológica de la conciencia, o al revés, en el materialismo freudiano. Esto lleva a la psicología biológica y aquélla a una antropología que al fin es una ontología trascendental. En realidad no satisface ninguno de esos dos extremos. La razón es que la conciencia misma se encuentra en situación dialéctica, es decir que no solamente existe conciencia del progreso sino progreso de la conciencia y, por tanto, no puede ser la conciencia el último juez de ese progreso. Así, no es posible atribuir a la conciencia la prioridad sobre el conocimiento científico, como pretenden los fenomenologistas. Es una pura pretensión querer fundar a la vez lo verdadero y lo inteligible en lo "conscientiel". Es preciso tener en cuenta, además, el progreso del conocimiento científico. En el problema del método de las ciencias, la ciencia y la filosofía no pueden nada la una sin la otra. Ciencia y filosofía no son más que dos aspectos de una misma tarea. No existe legitimidad científica que cierre la ciencia a la filosofía, ni legitimidad filosófica que separe la filosofía de la ciencia. En definitiva, para establecer una teoría de la ciencia no basta una filosofía de la conciencia. No sólo el filósofo, también el psicólogo empirista tiene derecho a hablar de la conciencia. Pero hay más. Se ha llegado a comprobar que "el ser (el hombre) no está todo entero en la conciencia". Pues bien; una filosofía de la conciencia no es capaz de dar razón de este nuevo ahondamiento. Es preciso contar con el criterio de idoneidad propio de la metodología dialéctica, pues no es explicable en el plano de lo incondicional propio de toda filosofía eidética. Pero el método dialéctico se opone igualmente a la psicología biológica. Esta es incapaz de dar cabida a la reivindicación existencialista fundamental, es decir, al principio de que jamás el valor de una existencia puede ser agotado por una explicación determinada. Se lo impide su positivismo excesivo. Sólo puede realizar esa reivindicación la filosofía, aunque tampoco toda filosofía. Sólo una filosofía abierta como la dialéctica. Quien pretende beneficiarse simultáneamente de la "cerradura eidética" y de la "abertura existencialista" se sirve de dos doctrinas enemigas. La coincidencia de la fenomenología y del existencialismo es, pues, en realidad fortuita. En resumen: existe una metodología del pensamiento eficaz—la dialéctica—que permite al pensamiento científico abrirse a lo que hay de elementalmente justo en las reivindicaciones existencialistas, sin negar lo más mínimo de su ideal de objetividad, y que permite también a la filosofía abrirse a lo que hay de elementalmente necesario en la pretensión de eficacia. Esto es lo que significa y demuestra *a posteriori* el ensayo *Dialectisation de la conscience* de J. P. Gonseth. J. *Echarri.*

BRUN, R.: *Über biologische Psychologie.* Dialectica, 3 (1949), 272-290.

Desde hace poco tiempo, y a partir de la fenomenología existencial, va tomando cada vez más importancia una nueva doctrina psicológica, que se dice "antropológica". Intenta interpretar la existencia humana partiendo de la conciencia de sí que presenta el adulto cultivado de nuestra civilización, y conduce en último análisis a derivar los valores humanos de un sistema de referencias extra-humano y sobre-natural. Al revés, la psicología que se funda sobre la biología intenta explicar la existencia y el comportamiento humanos únicamente a base de sus particularidades biológicas. En contra de lo que pretende la psicología neoantropológica, ella tiende a englobar en una misma consideración sintética los antecedentes históricos de la humanidad, la ontogénesis y las

condiciones corporales del comportamiento, apoyándose en la "Mneme" y en la teoría (freudiana) de las tendencias y de los impulsos instintivos. Los valores específicamente humanos derivan así de sus necesidades vitales. *J. Echarri.*

PFISTER, O.: *Die Rolle des Unbewussten im philosophischen Denken.* Dialectica, 3 (1949), 254-271.

Se investigan algunos tipos del pensar filosófico a base de observaciones psicoanalíticas en vivo, con miras a establecer una dialéctica del proceso de formación de los sistemas filosóficos. En primer lugar, por lo que hace a la relación epistemológica entre sujeto y objeto, se observa que son posibles dos clases de tendencia a negar la realidad, una por "desrealización" referida al mundo externo, y otra por "despersonalización" referida al yo. De ambas ocurren ejemplos en la práctica del psicoanalista y en el ámbito de la poesía. También el materialismo y el idealismo se presentan como proyecciones de una actitud fijada inconscientemente respecto de las relaciones del yo al mundo exterior. El optimismo justificado filosóficamente puede ser considerado como una reacción frente al pesimismo. Las filosofías pesimistas están en íntima relación con ciertos procesos de ansiedad, determinados por sentimientos de culpabilidad. La autodivinización narcisística lleva a cabo lo absoluto. Lo inconsciente determina, pues, la orientación y el resultado general del pensar. Pero esto no impide de ninguna manera que se deba atribuir al sentimiento filosófico una significación y valor importantes, sea como fe racionalizada, como fundamentación de la lógica, como teoría del conocimiento y conocimiento del ser. Las ciencias naturales serían impensables sin los conceptos filosóficos. La filosofía es también indispensable para llegar a la concepción del valor, de la significación y de la norma. A pesar de que el pensar filosófico hunda sus raíces fundamentales en la profundidad de lo inconsciente y subjetivo, todavía su necesidad para la cultura y la moral humanas es inevitable.

Creemos que no se llega a establecer un papel *determinante y específico* de lo inconsciente en la formación de los sistemas filosóficos. El psicoanálisis peca fácilmente de superficial a fuerza de querer ser profundo. Sin embargo, hay que reconocer que explica detalles sumamente interesantes. *J. Echarri.*

MAÑERO, SALVADOR: *Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre.* RevFil, 8 (1949), 401-433.

Sobre el problema del influjo de las pasiones en la voluntad y de la voluntad en las pasiones intenta el autor hacer un cuadro exhaustivo de las modalidades posibles y legítimas de dichas influencias. Para ello distingue entre modos de influencia y procesos.

El género de influencia es de causalidad final de las pasiones en la voluntad; o de redundancia de la pasión en el sujeto, siempre que esto no incluya una influencia estrictamente eficiente. En cambio, la voluntad no puede ejercer otra clase de influencia que la eficiente. Para que se tenga diversidad típica de procesos, es necesario que se trate o de influjos causativa y específicamente diversos, o de influjos ejercidos a través de estructuras psíquicas diversas o diversamente ordenadas Observa que la psicología experimental no puede fijar suficientemente estos procesos, por inferir en algunos de ellos elementos inobservables que sólo se hacen patentes al pensamiento que intenta racionalizar, desde puntos de vista metafísicos, los resultados empíricos.

*J. Jiménez.*

LAGACHE, D.: *Les rapports de l'angoisse et de la conscience.* RevPhilFrFtr, 139 (1949), 60-66.

La angustia es una experiencia consciente que tiene condiciones inconscientes. Una modalidad afectiva, sin motivación objetiva y precisa, pero con caracteres positivos. Una situación inquietante por su misma indeterminación. La psicoanálisis clasifica así la angustia: angustia real, de conciencia e instintiva. La clasificación se hace a base de un conflicto, exterior en la angustia real, e interior en la instintiva y de conciencia.

Genealogía de las maneras de angustia. La ciencia experimental, creando conflictos exteriores, estudia una forma de angustia que interviene como señal de peligro para el interior. La angustia real precede a la de conciencia. Pero la cuestión de prioridad está entre la real y la instintiva. Anna Freud sostiene que la angustia real es la raíz

de toda angustia; pero en su teoría hay un elemento—el miedo a la fuerza de los instintos—irreductible a la angustia real. Melanie Klein introduce la noción de una angustia primitiva, netamente instintiva. Fenichel añade un elemento importante: la tensión. Y se llega a la idea de la angustia, en su forma más simple: es un exceso de tensión instintiva en la imposibilidad de un desahogo total e inmediato.

Angustia y tensión. Tensión y conciencia. William Stern ve la importancia de la tensión en la teoría de la conciencia. Toda experiencia vivida tiene el sentido de un movimiento de disociación o de fusión, de tensión o de relajación. La fusión íntima en la persona, unidad en la multiplicidad, se logra por los conflictos y las tensiones. Toda angustia es tensión; toda conciencia es tensión; luego toda angustia es conciencia y toda conciencia, sobre todo la naciente, es angustia. Con esto se resuelve el problema psicológico del nacimiento. El nacimiento es, a la vez, el origen de la conciencia, y la forma primera el prototipo de la angustia. En resumen: se ha llegado a una hipótesis en que la conciencia primitiva se confundiría con la subjetividad emocional. Y la angustia sería el nombre del núcleo de la experiencia afectiva en torno al cual se constituye la personalidad. *J. Iturrioz.*

BERNAYS, A.: *Zur Frage des "Lichtsinns"*. Dialectica, 3 (1949), 236-241.

Se trata de averiguar cómo es posible el absurdo aparente de que el ojo reaccione ante la radiación luminosa homogénea con una oscuridad. Hay que distinguir entre luz o radiación luminosa y color. El color es la reacción del sentido de la vista a una determinada radiación. Un análisis teórico lleva a este resultado, que también las experiencias realizadas por el autor confirman. La oscuridad no es a la luz como el silencio al sonido; es decir, no se opone a la luz negativamente. Es algo positivo, objeto de percepción. Quiere esto decir que el ojo reacciona ante la falta de luz o tinieblas con una cualidad visual positiva, sencillamente con el negro. Vemos, aun cuando ninguna luz excite nuestro ojo. El acto de ver no se produce primeramente por la incidencia luminosa, sino que, sencillamente, es sólo modificado por ella, siquiera sea en forma decisiva. La cualidad autónoma visual—el negro—es aclarada, y la aclaración que puede producir sea sólo en la línea recta de la intensidad o en la línea de la coloración, según que actúe el rayo luminoso o una parte de él nada más. Sólo cuando se concibe así el negro, como una cualidad óptica codeterminante y una condición fundamental del ver, es posible pensar la teoría total de los colores de una manera que responda exactamente a la percepción de los mismos. Claro que esta concepción suscita otros problemas, sobre todo de orden fisiológico, pero esto mismo es fructuoso. Es curioso, además, notar que, según esto, Goethe pudo haber sostenido lo esencial de su doctrina sobre la polaridad de la *visibilidad* sin contradecir la doctrina newtoniana de la *luminosidad*, es decir, de las ondas luminosas. *J. Echarri.*

CREEGAN, ROBERT F.: *On the power of values*. The Journal of Philosophy, 47 (1950), 63-69.

¿Es equivalente la frase: "Creo que debería hacer esto" y "Quiero hacerlo"? Algunos lo afirman, no sólo en el sentido obvio de que una norma de conducta será mi norma solamente si mis deseos dominantes concuerdan con ella (e. d., si la acepto), sino en cuanto que las normas son en algún modo productos de necesidades biológicas o deseos sociales. La persona—según ellos—crea y controla las normas sin ser controlada por ellas. La cuestión es, pues, sobre la objetividad o subjetividad de los valores. ¿Servimos indirectamente al yo cuando parecemos respetar las normas del valor? ¿Son todas las aserciones de normas objetivas racionalizaciones, meras caretas que ocultan intereses subjetivos? Los que lo afirman no tienen en cuenta las interacciones entre la persona y la realidad en que vive.

Creen algunos que las proposiciones sobre hechos son de algún modo regidas por la realidad, mientras que las de valor son expresiones del yo biológico e indisciplinado. Sin embargo, toda forma de respuesta, sea cognoscitiva, sea emotiva, es una expresión del mundo objetivo. En cuanto al modo cómo el individuo procede a adquirir una visión más sintética de los valores, puede decirse que cuanto más se conocen las cosas en su contexto (comparativo e histórico), tanto más éstas informan los sentimientos; y si lo que informan los sentimientos es un valor, entonces los valores son un poder. Las

normas de una persona están determinadas por el modo como los valores han formado y aunado los motivos y modos de sentir. Estos son los valores-fuerzas de distinta energía de la física. *A. Roldán.*

CRUZ, MIGUEL: *El hombre y sus máscaras.* RevPsGrApl, IV (1949), 513-541.

Con ocasión de la reciente publicación (1948) en castellano de las obras completas de S. Freud, el autor pretende valorar el sentido de la obra freudiana.

La popularidad del psicoanálisis amenaza con autodestruir el coeficiente de verdad que pueda encerrar esta doctrina; sobre todo porque el científico permanece hoy al margen. Lo que el hombre medio ha tomado del psicoanálisis es, más que su doctrina, el sentido de su obra, que puede resumirse en este principio: "*Arrancar al hombre sus máscaras*" bajo las que vive oculto y alejado de su realidad. Esta actitud no es nueva. Desde el primer tercio del siglo XIX el hombre europeo está empeñado en la tarea de su desenmascaramiento. El renacimiento en vez de volver al humanismo teocéntrico del siglo XIII, se orienta a Grecia, convirtiendo al humanismo en antropocéntrico. El protestantismo y Kant distancian más al hombre de las cosas, reduciendo al hombre a su propia razón (racionalismo). Al avanzar el hombre en la técnica, se acerca, por reacción, a las cosas (positivismo). Racionalismo y positivismo son dos máscaras que quedan al descubierto en la guerra de 1914.

En ese ambiente Freud intenta descubrir lo que es el hombre (con una metafísica detestable, pero con una psicología y método geniales). El hombre sin aquellas dos máscaras es un animal torpe, asustado por la muerte y empujado por impulsos sucios. Al intentar descubrir la oculta *intencionalidad* de los mínimos actos humanos, Freud se acerca a la escolástica. Todo (descuidos, olvidos, equivocaciones, sueños...) tiene un sentido oculto. El autor se sorprende de que no se haya relacionado estrechamente el carácter *expresivo* de los actos psíquicos con el pensamiento de Brentano y la escuela (a la que Brentano sigue en esto) sobre la intencionalidad de las funciones psíquicas. Mérito es también de Freud haber destruído la distinción tajante entre "res extensa" y "res cogitans" cartesiana: los *hábitos psíquicos* niegan el mecanicismo cartesiano.

El existencialismo ha querido quitar esta última máscara del psicoanálisis; pero en vez de aceptar que el hombre *no es nada de lo que parece ser,* ha preferido concluir que es simplemente eso: *nada.*

Actualmente—se pregunta el autor— ¿se requiere otra cruzada para desenmascarar de nuevo al hombre? El autor opina que el hombre ha tenido y tiene necesidad de máscaras y prejuicios (en el sentido etimológico). Para el hombre actual esa máscara sólo puede ser una: la cultura; la cual es—entre otras cosas—un conjunto de signos expresivos que tienen valor sustantivo y que nos permiten significar al mundo y a nosotros frente a él. *A. Roldán.*

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *Adivinación y psicología.* RevEspTeol, IX (1949) 489-525.

Aunque el desarrollo del tema es muy preferentemente psicológico, no obstante encaja bien en una revista de teología por el fin que persigue: "borrar del catálogo de las supersticiones algunas de las tradicionales", dispuesto siempre el autor "a escuchar las opiniones contrarias".

Empieza por suponer y definir lo subconsciente, la motoricidad de las imágenes y la de cualquier acto consciente psicofisiológico (*psicokinesis*) y después, mediante esos tres factores, la posibilidad de transmitir las imágenes de subconsciencia a subconsciencia.

Mediante ese sólo mecanismo psicofisiológico, naturalmente y sin acudir a intervenciones diabólicas o de los espíritus, trata de explicar (y satisfactoriamente las más de las veces) la adivinación de las cosas ocultas y lejanas (presentes o pasadas, no futuras), y en concreto los fenómenos de la radioestesia, de la cristalomancia, cartomancia o buenaventura, y la clarividencia en sus tres sentidos: de visión a través de los cuerpos opacos, de retrocognición o psicometría y algún que otro hecho de precognición; aunque éstos últimos con alguna timidez. Ortodoxo, erudito y discreto.
*D. Domínguez.*

MARTINS, D., S. J.: *Pensamento e Acção.* RevPortFil, 5 (1949), 371-386.

Un sugerente artículo sobre las relaciones entre el pensamiento y la acción. La aceptación de la verdad es un factor de nuestra unificación interior. Mas ¿por qué la

verdad nos hace sufrir, siendo como somos creados para la verdad? Es que la verdad, un bien para la totalidad del hombre, puede ser un mal para una parte del mismo. El problema de la verdad es el problema del hombre total, afecta a la integridad de la personalidad humana. Pero se huye de la verdad, no porque lo sea, sino porque sus exigencias nos molestan, razón evidente de que la verdad es un problema del hombre total y no exclusivamente de la inteligencia. Y sólo la verdad total satisface perfectamente al hombre. Por lo tanto, el problema de la verdad no puede separarse de los demás problemas de la vida. La verdad no puede comprenderse íntegramente, sin comprender las vivencias que suscita en el hombre; hay que sintonizar la verdad conceptual con las exigencias de nuestro psiquismo. Esto tanto más cuanto que la vivencia es la condición de la objetividad. La fuga de la verdad provocará en nosotros una vivencia dolorosa, delatora de anomalías psicológicas, inconscientes. Toda representación verdadera es estructuradora normal de la personalidad y un factor de su desenvolvimiento y equilibrio general, en virtud de la unión funcional de los elementos integrantes del ser humano. Por lo tanto, la repercusión de las representaciones en la personalidad es fundamental, por ser éstas el núcleo que orienta, como principio de acción, tanto la vida superior del espíritu, como el dominio inferior de los sentidos. Es decir, la aceptación total de la verdad es una autorrealización del Yo. Es claro que cualquier deficiencia en la representación se reflejará en la acción; pero sólo la experiencia puede determinar la medida exacta de las deficiencias resultantes. El autor se extiende en las tres clases de observaciones que permiten descubrir y precisar la relación existente entre la verdad (o la falsedad) de las representaciones y los efectos que de ellas se siguen: las relaciones personales entre la aceptación de la verdad y sus efectos en el sujeto; las deformaciones observadas en otros resultantes de las falsas representaciones; las explicaciones rectificadoras. El autor llega a las siguientes conclusiones: es imposible una acción sin un conocimiento a ella ligado, como también es imposible un conocimiento sin la acción en la que está implicado; la actitud verdadera ante la realidad implica un conocimiento verdadero, y la representación verdadera implica, a su vez, la rectitud de la acción, a la que va unida. Por consiguiente, tenemos que aceptar toda la realidad si queremos ser y conocer perfectamente. El valor de esta aceptación total de la verdad, como factor de unificación interior y realización del ser, tiene la contraprueba en las perturbaciones causadas por la repulsa de lo real.

*J. M. A.*

BAYLIS, CHARLES A.: *Rational Preference, Determinism, and Moral Obligation.* The Journal of Philosophy, 47 (1950), 57-63.

Parece extenderse la opinión del determinismo aplicado a la libre elección. Pero el determinismo no quiere decir fatalismo, sino que toda elección humana obedece a una ley, de suerte que un completo conocimiento de la persona, su situación, tendencias, etcétera, haría posible una acertada predicción de la elección. No se sigue de esto que el mérito esté de sobra, pues la conducta humana puede ser influenciada por la educación y ser progresivamente mejor. G. E. Moore toma muy en serio el dicho de Kant: "el *debo* supone que *puedo*", y, por consiguiente, opina que si existiese el determinismo no se ve cómo estaríamos sometidos a la obligación moral. Sin embargo, todos los tipos de libertad requeridos por la obligación y responsabilidad moral existen de hecho y son compatibles con el determinismo. Las frases: "Yo no debía haber hecho lo que hice; tenía que haber obrado razonablemente", son verdaderas en estos seis sentidos: 1) Pude haber hecho lo que debía, si hubiese elegido hacer eso. 2) Pude haber elegido razonablemente, si hubiese querido elegir; habría querido elegir si me hubiese agradado el querer, etc. 3) Si mi elección fué imprudente por falta de interés en hacer lo recto, el descuido en hacer mi obligación fué un directo reproche de mi debilidad moral, y me revela como inmoral, en este sentido, etc... (siguen otros tres sentidos más).

El autor, con un desconocimiento afectado—si no real—de los profundos análisis que existen sobre el tema, intenta resolver en seis páginas tan arduo problema.

*A. Roldán.*

MESEGUER, PEDRO, S. I.: *¿Qué hay en los sueños? Un poco de historia.* RazFe, 141 (1959), 251-274.

Estudio histórico sobre las diversas teorías oníricas. En las civilizaciones primitivas tienen los sueños el carácter religioso de algo divino propio de espíritus separados del

cuerpo. Ya entre los griegos se les reconoció como expresión de un estado subjetivo: reflejos de enfermedades o efectos de preocupaciones de la vigilia. El manual más famoso de la oniromancía es el de Atemidoro de Daldis. Aristóteles es el que más datos ha reunido sobre los sueños: facultad en que radican, su explicación psicológica y su interpretación. Después de analizar otros problemas oníricos entre los griegos, expone las ideas de Cicerón contra los sueños proféticos, e inmediatamente examina con detención la psicología onírica de San Agustín, en la que se define con tanta precisión el inconsciente dinámico de los modernos. Estudia después la oniromancia entre los árabes y judíos; las teorías oníricas de los escolásticos y occidentales hasta el siglo XIX, y cierra el artículo con las ideas sobre los sueños del romanticismo y positivismo, en las que predominan las vivencias complejas y subjetivas, hasta llegar al psicoanálisis de Freud. *S. G. Nogales.*

Eustaquio de Añezcar, O. F. M., cap.: *Disquisiciones sobre los gustos espirituales.* RevEspir, 6 (1947), 165-176; y 8 (1949), 288-302.

A base principalmente de varios autores espirituales de nuestro Siglo de Oro, se da la definición de gustos espirituales, se plantea la cuestión de dónde se producen, y se responde que no es en el entendimiento, sino en la voluntad, que "puede percibirlos sin la ayuda del entendimiento". Esta última afirmación, en la que se une lo ascético-místico con lo psicológico, requeriría más copiosa documentación y detenido análisis, por su peligro de aproximación al irracionalismo.

El segundo estudio, de carácter exclusivamente ascético-místico, expone que San Juan de la Cruz no fué enemigo de los gustos espirituales, sino de la participación en ellos de los sentidos, una vez muertos éstos por las previas purificaciones; ninguna ascética puede rechazar los gustos espirituales, especialmente los coexistentes con los sufrimientos y angustias sensitivas, posibles por la espiritualidad de nuestra alma. *J. Muñoz.*

Nazario de Santa Teresa, O. C. D.: *Contribución de la espiritualidad carmelitana a la psicología religiosa.* RevEspir, 9 (1949), 415-437.

Después de presentar la interpretación rigurosamente psicológica que da el carmelita P. Gracián, colaborador de Santa Teresa, a diversos fenómenos místicos descritos por la Santa, el autor plantea el problema capital de cuál es la característica esencial inherente a todo fenómeno místico. Responderá, nos dice, siguiendo en todo a Amor Ruibal, maestro en la materia. La concepción, continúa, ideada el siglo pasado en Francia considera el conocimiento místico como conocimiento intelectual abstracto, fruto espontáneo de la meditación, ayudada de la gracia y de la virtud de la fe; tal teoría es, según el autor, apriorística, basada sólo en ciertos principios teológicos aplicados sin contar con los datos empíricos de la experiencia mística que luego fuerza para ajustarlos a la teoría; por eso el autor la llama "idealismo teológico"; señala varios autores algo tocados de esto y pasa a la explicación que juzga verdadera: la de Amor Ruibal, que denomina "realismo teológico". Lo místico es la "experiencia sobrenatural de lo divino"; distingue cuatro grados a base del "sentir la presencia de Dios" y hace ver cómo esta concepción encaja perfectamente con los hechos descritos sencillamente por Santa Teresa, precisados con justeza por San Juan de la Cruz y consignados por todos los tratadistas. Estudio de valor. *J. Muñoz.*

Rodríguez y Rodríguez, A.: *Misticismo, subconsciencia y patología.* RevEspir., 7 (1949), 164-203.

Este amplio y concienzudo estudio del profesor adjunto de Patología general de la Facultad de Medicina de Madrid, examina, en su § A, el contenido psíquico de cada una de las cuatro clases de "estado místico" que el autor distingue, analizando con penetración el factor cognoscitivo o advertencia de la presencia divina en el sujeto. El § B expone las tres hipótesis aducidas por la heterodoxia para explicar lo místico por la subconsciencia, error que refuta en sus diversos aspectos por su falsedad psicológica y filosófica, aun prescindiendo de lo inadmisible del mismo por razones teológicas. El § C presenta diversos ejemplos muy largos de interpretación patológica del estado místico transcritos de diversas obras de Novoa Santos, al que sigue en el § D la indicación breve y exacta de varios caracteres por los que se oponen irreductiblemente el estado patológico y el místico cristiano.

Lo delicado del asunto del § A le hace susceptible aún de algunos perfiles, y su exposición pudiera ser más sistematizada; la eficacia del § D, que ganaría dando más relieve a toda la antítesis entre lo patológico y lo místico, queda realzada en el § B por lo completo, aunque no siempre tan claro, del desarrollo. *J. Muñoz.*

O'Connor, W.: *The natural desire for happiness.* TheMoSchool, XXVI (1949), 91-120.

Vuelve el autor a tratar en este artículo una cuestión relacionada con el apetito innato de la visión de Dios, tratado ya por él en su libro *Eternal Quest.* Recorre las diversas interpretaciones (Ferrariense, Cayetano) acerca del apetito natural a la felicidad en Santo Tomás, y en especial la reciente dada por el P. Enrique de Santa Teresa, O. C. D., en Ephemerides Carmelitanae, I (1947), según la cual la tendencia a la felicidad abstracta es una tendencia previa al conocimiento. ¿Es esta doctrina genuina de Santo Tomás? Después de una larga serie de textos tomistas, el autor afirma que la doctrina generalmente aceptada que pone en Santo Tomás dos apetitos naturales y la del P. Enrique, que encuentra solamente uno, da por supuesto que el Santo propone una doctrina uniforme en el apetito innato.. Pero lo firme en el Santo es lo siguiente: el apetito innato es una inclinación, que mana de una forma natural, y así difiere del apetito sensitivo o volitivo proveniente de una forma conocida. Esta diferencia incita al Santo a hablar comúnmente del apetito natural como se halla en la naturaleza y en las potencias inferiores no cognoscitivas. Sin embargo, admite que el apetito natural existe en todas las potencias del alma. Y aquí comienza la divergencia en la doctrina del Santo.

Cuando habla sin especial referencia al apetito sensitivo o volitivo, la univocidad del apetito natural le domina, y establece que el apetito natural es anterior al conocimiento. Pero cuando considera el apetito sensitivo o volitivo, reconoce el *carácter análogo* del apetito natural y afirma su dependencia del conocimiento en ambos casos. Tal es la razón por qué en el Santo la tendencia natural a la felicidad no es ciega, pues para él la voluntad sustenta sus raíces en el entendimiento. *L. Salcedo.*

Alaejos, Abilio, C. M. F.: *La poesía del "retiro".* RevEspir, 7 (1948), 73-88; 204-224.

"El retiro a que nos estamos refiriendo no es el metafísico, ni el penitente, ni el pesimista, ni el aventurero. Estimamos más el retiro que concentra fuerzas, que recuenta ímpetus, que aúna esfuerzos para brincar hacia horizontes nuevos". Ese retiro es celebrado por el autor en este ensayo literario muy erudito, con una sucesión de sugerencias expresadas en estilo y lenguaje de tendencia moderna y, tal como aparece generalmente en estas páginas, más bien oscuro y no maduro. Presenta una galería de poetas, el primero Petrarca, los demás clásicos españoles amantes del retiro, y describe los diversos tipos de soledad que en ellos se revelan.

Al tratar del "quietismo" y de la actividad "graciánica" ante la soledad, se hacen algunas afirmaciones inexactas; alguna puede parecer que suena a injuria y calumnia, no por repetida por otros, verdadera (p. 219, lín. 23-25), que la despreocupación de un "ensayo" no basta a justificar. *J. Muñoz.*

José de Jesús Nazareno, O. SS. T.: *Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz.* RevEspir, 8 (1949), 72-95.

Interesante estudio a base de los textos del Santo en los que parece hablarse de amor sin conocimiento. La doctrina general del Doctor Místico y el examen cuidadoso de los textos aludidos da lo siguiente: por vía natural precede siempre el conocimiento al amor; en el acto contemplativo coexisten siempre conocimiento y amor; las frases que suenan a ausencia de conocimiento lo que quieren significar es que entonces, habiendo verdadero conocimiento especulativo, falta el conocimiento experimental y sentido que el contemplativo tiene otras veces, y mientras, en cambio, subsiste el sentimiento experimental del amor; en cuanto al orden, presupuesto siempre algún conocimiento, lo característico de la contemplación comienza por el amor, continúa por el conocimiento y se consuma por el amor. *J. Muñoz.*

ALVAREZ DE LINERA, A.: *Psicología de los convertidos y psicología de la conversión.* RevEspir, IX (1950), 135-160.

El autor trata únicamente de la conversión a la fe católica, no de todo cambio indistinto de creencias. Se distingue la psicología de los convertidos de la psicología de la conversión en que la segunda trata de estudiar—si es posible—el mecanismo psicológico puesto en acción por la gracia de Dios para llevar al individuo de una antigua situación espiritual a otra nueva; mientras que la primera examina al convertido antes y después de la conversión. Como entre estos dos estadios media el período de la conversión, puede decirse que la psicología del convertido se entiende mejor a la luz de la psicología de la conversión.

La conversión—que es propiamente cambio *en mejor* en el orden religioso—tiene como caracteres: *a*) Cambio radical (no producto de evolución) del modo de ser, pensar y obrar; *b*) No puede ser obra de sólo el convertido. *c*) Se impone como si sólo de él dependiera el convertirse o no a la fe.

Hay varios tipos de conversión: 1) Exógena (vgr., conversiones colectivas...) y endógenas. 2) Fulminantes y lentas o laboriosas. En ambas Dios se sirve del sentimiento religioso.

Son *causas* insuficientes de la conversión: la patología, la influencia del medio, etcétera; la razón suficiente se encuentra en una fuerza exterior e inmanente, ni brutal ni ciega, que conduce al convertido. Como *condiciones naturales* que disponen el terreno pueden enumerarse: la herencia, medio ambiente, facultad dominante del convertido, sufrimientos, amigos.

No puede haber estrictamente una psicología científica de la conversión, porque la acción de Dios en las almas no está sujeta a leyes. Puede, en cambio, haber psicología de los convertidos. Esta es diversa si el convertido entra por vez primera en la Iglesia, o si vuelve a ella. Rasgos comunes a todos los convertidos son: *a*) Adhesión fervorosa y decidida a la vida cristiana; *b*) Huellas de desgarramiento (efecto de la ruptura violenta). *c*) Necesidad de recordar lo pasado para demostrar la sinceridad de su conversión y atraer a los apartados de Dios a la misma dicha (de ahí las autobiografías, confesiones, etc.). *d*) Incapacidad—en muchos casos—de tener conciencia clara de sus estados psíquicos durante el curso de su conversión. *A. Roldán.*

FIGAR, ANTONIO, O. P.: *La explotación de los instintos perversos mediante campañas sistemáticas contra la moralidad.* RevEspir, 7 (1948), 405-439.

En esta conferencia el autor, examinado el concepto de instinto, que substituye luego por el clásico de apetito, más en consonancia con el significado de la palabra instinto en esta disertación, analiza los caracteres generales del apetito sensitivo para detenerse en la patología moral de los tres fundamentales: los de conservación, reproducción y asociación; se fija en los desórdenes de éstos, busca la raíz última de las ocasiones generales que actualmente los provocan y la halla en el positivismo, concretamente en el materialismo económicosocial, con el protestantismo y el judaísmo; de ahí han partido las campañas sistemáticas contra la moralidad y el orden social.

A continuación se transcriben los pasajes en que San Juan de la Cruz expone los daños que causan los apetitos desordenados. *J. Muñoz.*

ANDÉREZ, V., S. J.: *Biología soviética. El mitschurinismo.* RazFe, 140 (1949), páginas 380-397.

Tras unas líneas dedicadas a comentar la imposición dictatorial que ha hecho la U. R. S. S. en sus medios científicos de un nuevo sistema genético llamado mitschurinismo, logra el P. Andérez una síntesis acertada de las teorías biológico-evolucionistas que constituyen su raíz ancestral. Son unas páginas valiosas, en que se sigue el curso histórico del transformismo a través de sus dos tónicas principales: darwinismo, lamarckismo, en su conato inútil de explicar la evolución, a pesar de constantes injertos de nuevas teorías (Weisman, Morgan, De Vries, etc.). Destaca luego la sazón de confusionismo en que la ciencia roja lanza este nuevo "dogma" científico (!), y pasa a intentar una exposición de sus fundamentos. El punto de partida parece ser el descubrimiento del biólogo ruso Mitschurín (n. 1860) sobre el mutuo influjo patrón-injerto, de grandes esperanzas para el progreso agrícola. Sobre esta base un equipo de discípulos, entre los que descuella Lyssenko, sigue trabajando, y el antedicho biólogo se apunta la gloria de haber conseguido transformar cereales invernales en hereditaria-

mente primaverales por la suplencia artificial de bajas temperaturas sobre semillas en germinación. Con estos hechos por delante, el autor somete a objetivo examen este nuevo movimiento genético de tendencia neolamarckiana, y concluye con una siniestra interrogante sobre la veracidad e imparcialidad científica de su método, apoyado en el parecer de Darlington y Waddington. Termina el interesante artículo con un ágil análisis de las causas aparentes y verdaderas de la decisión del Praesidium científico del soviet. Una más secundaria de cierto orgullo racial y otra principal: el ansia de sacudir la más lejana sombra de vitalismo-finalista. Esta obsesión les lleva a rechazar el darwinismo, más de acuerdo con el materialismo ateo, y aceptar un neolamarckismo, de suyo más próximo al vitalismo finalista-deísta. Las últimas líneas se dedican a comentar esta aguda paradoja para terminar en la apreciación de la vana esperanza que acaricia la concepción biológica comunista. *J. Jiménez.*

PREVOSTI PELEGRÍN, A.: *El estudio del crecimiento en escolares barceloneses.* Trabajos del Instituto "Bernardino de Sahagún" de Antropología y Etnología (C. S. I. C.). Vol. 8 (1949), 11-335.

La *finalidad* de este estudio es "averiguar las características del crecimiento en los actuales barceloneses de edad escolar, atendiendo al sexo y al factor social" (p. 11).

El *material* recogido por el autor, la licenciada N. Monclus y la Inspección Médica de las escuelas municipales, consiste en 2.205 fichas de sendos sujetos entre siete y catorce años (728 niñas de clase humilde, 726 niños de clase humilde, 751 niños de clase acomodada), siendo todos ellos de ascendencia predominantemente catalana, pero con aportaciones, sobre todo entre la clase humilde, de varias regiones (Aragón, Levante, Andalucía, Asturias y Galicia), y examinando unos 60 caracteres métricos, somatoscópicos y fisiológicos.

El método métrico—estadístico—gráfico es adaptado mediante algunas leves modalidades prácticas. Considerar cada año (8) como una clase de edad; someter cada carácter de cada clase de edad a estudio estadístico a base de 100 variantes, apreciando su significación mediante diversos parámetros, y teniendo en cuenta la sexualidad y la diferencia social para cada carácter; calcular las áreas de las porciones de curva teórica comprendidas entre las desviaciones lineales obtenidas al comparar un grupo con otro, mediante un procedimiento más exacto, el diformismo sexual por diagramas Mollison, el sexual por otros diversos.

Las *conclusiones* del conjunto de este estudio están agrupadas bajo los conceptos siguientes: a) *Ritmo del crecimiento y cambios en las proporciones.* b) *Correlaciones.* c) *Diformismo sexual.* d) *Diferencias sociales.* e) *Comparaciones* respecto a los niños de Barcelona de 1904 y 1918 y respecto a poblaciones escolares extranjeras.

El *valor científico* de este conjunto de conclusiones es considerable bajo los puntos de vista pediátrico, pedagógico, social y racial, sobre todo teniendo en cuenta que están hechas a base de un trabajo investigatorio realizado con una *técnica* y *valoración científica* esmeradas e inteligentes. *V. Andérez.*

ALCOBE, SANTIAGO: *Telesforo de Aranzadi y Unamuno.* Trabajos del Instituto B. de Sahagún, 8 (1949), 9-18.

Es una nota biográfica sobre Aranzadi hecha por su discípulo, colaborador y sucesor en la cátedra de Antropología en la Universidad de Barcelona, Sr. Alcobe.

Nació T. de Aranzadi en Vergara (1860), primo de Unamuno; pasó la infancia y adolescencia en Bilbao; cursó Farmacia y Ciencias Naturales, doctorándose en ambas en Madrid, donde se inició en su futura especialidad predilecta, la Antropología, bajo la dirección de Antón Ferrándiz, mediante lecciones prácticas y publicaciones, entre las que destacan *Un avance a la antropología en España* (1892), en colaboración con Hoyos Sáinz; *El pueblo Euskalduna* (1889); *Lecciones de Antropología* (1894), en colaboración con H. Sáinz.

En 1895 obtiene la cátedra de Mineralogía y Zoología en la Universidad de Granada, y a los pocos años la de Botánica en la de Barcelona, donde en 1920 pasó a inaugurar la de Antropología, cuyo laboratorio fundó él mismo.

Para 1935 sus publicaciones (libros, folletos, artículos) sumaban ya cerca de 300, de las que unas eran de *Antropología física,* sobre todo relativas a los vascos; otras de *exploraciones prehistóricas* en la región vascongada; otras de *Antropología cultural* referentes a usos, objetos y pormenores primitivos de divesras comarcas españolas.

Su autoridad antropológica y etnológica fué reconocida aun fuera de España, siendo publicados sus estudios por revistas renombradas y él admitido como miembro de entidades científicas selectas.

Jubilado en 1931, aún siguió trabajando científicamente hasta su decadencia senil. "El 12 de febrero de 1945 dejó de existir en tránsito apacible y consecuente a su fe inconmovible, nunca disimulada." *V. Andérez.*

PONS ROSELL, J.: *Restos humanos procedentes de las necrópolis de la época romana de Tarragona y Ampurias (Gerona).* Trabajos del Instituto B. de Sahagún..., 8 (1949), 19-200.

El no haber sido estudiados aún los restos humanos de la necrópolis de San Fructuoso, en Tarragona, "la estación romana hallada en España de mayor importancia antropológica", así como tampoco los de Ampurias, "indujo al autor de este trabajo a proceder a su estudio de conjunto, como avance para un análisis biotipológico de la población del Levante español durante la referida época de la dominación romana" (p. 19).

Los restos aquí estudiados, pertenecientes los de Tarragona a los siglos III-V (p. C.), y los de Ampurias a los siglos III-VIII (p. C.) son los siguientes: 228 *cráneos*, de ellos 139 masculinos y 72 femeninos; 333 *huesos largos*, de ellos 221 masculinos y 112 femeninos.

Para el estudio de los cráneos se verificaron 38 medidas absolutas y 22 índices, y para el de los huesos largos 14 medidas absolutas y 10 índices, valorándose luego los datos mediante parámetros, estadísticas, polígonos de variación y demás procedimientos matemáticos, así numéricos como gráficos de la técnica antropométrica, que el autor domina y emplea con talento exacto y minucioso.

Las conclusiones tipológicas más importantes a las que lleva su estudio al autor, son: 1) Coincidencia entre las poblaciones de ambas necrópolis. 2) "Presencia de formas pertenecientes a los tipos cromañonoides alpino, eurafricano y dináricoarmenoide". 3) Predominio racial mediterráneo. 4) "Semejanzas seriales de los restos humanos aquí estudiados con las actuales poblaciones de los territorios en que se hallan las necrópolis o, en su defecto, con las de las comarcas vecinas". 5). "Los restos de Tarragona y Ampurias corresponderían en su mayor parte a la población indígena.

*V. Andérez.*

SIMARRO, ALEJANDRO: *Solución vocacional del problema general del matrimonio.* RevEspir, 7 (1948), 89-108.

— — *La vocación profesional en el sacerdocio.* RevEspir, 7 (1948), 369-387.

— — *Estudio y tratamiento del escrúpulo por la vocación profesional.* RevEspir, 7 (1948), 482-506.

RevEspir, 7 (1948), 89-108.

— — *La vocación profesional, fuente eficaz de inspiraciones humanas.* RevEspir, 8 (1949), 230-264; 390-414.

Un mismo foco de irradiación fecunda y práctica ocupa el centro de todos estos extensos artículos: la vocación profesional. A la luz de esta realidad, tan integralmente humana, y por eso la más apta, al ser completada por la religión, para formar al hombre perfecto en todos los órdenes, va considerando el autor, médico y licenciado en Filosofía y Letras, diversos aspectos de la vida humana. Los tres primeros estudios son de carácter más bien práctico; el último, teórico.

En el primero se siguen cada uno de los pasos desde el despertar del adolescente hasta su llegada a la unión matrimonial; en el segundo se tienen en cuenta aquellas etapas de la vida del aspirante al sacerdocio y sacerdote después, con algunas aplicaciones a la vocación religiosa, en las que puede ser útil explotar, además, de la vocación primaria, las modalidades de que ésta pueda ser susceptible, denominadas por el autor "vocación asociada". Armónico en todas sus partes el primer estudio; no tanto el segundo, en el que absorben algo algunas amplificaciones en sí acertadas; puntos muy complejos, como el de la perseverancia de los novicios, requerirían matizar mucho. El buen juicio, sentido práctico y experiencia brillan en estas exposiciones de forma a veces exuberante y que ofrecen directrices generales de orientación más preventiva que curativa; sin atuendo ni datos, científicos, pero vivificadas por lo

que pudiéramos llamar salud natural y sobrenatural e iluminadas por el optimismo que de ahí irradia.

El tercer estudio en su parte primera, refutados algunos principios que el autor juzga inexactos, expone el valor terapéutico de la práctica de la vocación profesional para remediar al escrupuloso. La segunda presenta una teoría explicativa del origen y remedio del escrúpulo a base del triple plano religioso, nutritivo-vocacional y sexual de que consta el hombre; la disfunción vocacional prepara el terreno en almas selectas al escrúpulo, su vuelta a la normalidad vocacional lo remedia en cuanto esto es posible y sin descuidar la terapéutica particular que requiere cada caso. La materia le ofrece ocasión de refutar acertadamente el pansexualismo freudiano. En su valiosa doctrina positiva, algunas afirmaciones parecen exclusivamente; en otras, convendría matizar.

El cuarto procura definir la inspiración y señalar sus relaciones con la práctica de la vocación profesional; una segunda parte, con el título de "Lógica integral", pretende ofrecer una concepción armónica de todos los estratos humanos, desde la materia hasta la vidia sobrenatural. Este valiente esfuerzo especulativo de síntesis, en el que se revela una vez más la rectitud dogmática y ascética del autor, nos parece que no alcanza la madurez de sus estudios prácticos. *J. Muñoz.*

COUSINET, R.: *L'éducation morale de l'enfant.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 33-47.

La educación moral ha tenido siempre la primacia en la formación general de los niños, como puede comprobarse de muchos modos. Durante mucho tiempo se ha dado parecida importancia a la "buena educación" y a la educación virtuosa. Ambas coinciden en imponer esfuerzo y sacrificio. La "buena educación" impone al niño cierta conducta en relación con las personas mayores. Pero de esta forma no se les prepara desde la escuela a la vida social, que ha de desarrollarse entre iguales. En los manuales de "buena educación" se atiende poco a los deberes de los niños entre sí. Resultando molesta la continua actividad del niño, se trata, aun por comodidad de hacerle obediente, bien educado. Pero este respeto debiera ser mutuo entre el niño y los padres o los educadores. La obediencia debe tener un valor moral y no sólo un valor de comodidad. Tradicionalmente la buena educación moral tiende más a reprimir las malas inclinaciones que a fomentar las buenas; por ello está integrada de prohibiciones. La educación resulta como una gimnasia moral para el momento conveniente. Pero no está demostrada la necesidad de tal gimnasia ni su eficacia. Entonces ¿qué educación moral debe darse al niño? Siendo el niño un ser en continuo crecimiento, en conquista, la única moral que le conviene es la que le invita a la acción, al avance, a la cooperación, todo en concordia con su propia naturaleza. El ánimo, la franqueza, la honradez, la lealtad, la necesidad del orden..., son virtudes que encuentran apoyo en las tendencias naturales del niño en su edad. La educación moral debe apoyarse en esas tendencias, más bien que tratar de crear, como la tradicional, sin apoyo alguno. Debe, pues, edificarse una educación moral nueva. *J. Iturrioz.*

CASSOTTI, MARIO: *Problemas y direcciones generales de la Pedagogía en Italia.* RevEspPed, 7 (1949), 461-478.

Distínguense en Italia tres corrientes principales en Pedagogía; dos de ellas doctrinales y filosóficas, entre sí contrapuestas; la inmanentista, hegeliana e idealista, impuesta por Gentile, el filósofo del fascismo, con tendencias a identificar la Pedagogía con la Filosofía; y, por otra parte, la corriente que puede llamarse católica, la cual, aunque en su lucha contra el positivismo vigente antes del fascismo, se amparaba en los puntos aceptables de la reforma gentiliana, establece la pedagogía sobre las sólidas bases de la doctrina escolástica. La primera desemboca en el materialismo, en el existencialismo, en el problematismo, gravitando hacia el ateísmo bajo, el nombre de laicismo con tendencias comunistas o socialistas, sin que haya tenido tiempo de afirmarse. La segunda, que ya en el siglo XIX había tenido grandes representantes (Rosmini, San Juan Bosco, Labruchini), va imponiéndose y prevaleciendo por influjo principalmente de la Universidad católica italiana. La tercera corriente es la experimentalista, la cual, según el autor, apenas existe en Italia. El influjo del idealismo y la necesidad por parte de los católicos de aprovechar los elementos aceptables de la reforma gentiliana, impidió el desarrollo de esta corriente; la cual, sin embargo, va abriéndose paso con un lento e incipiente avance a través de lo que Planchard

llama pedagogía *experiancée*. Los problemas didácticos son sentidos bajo la forma de activismo o de las varias formas y aplicaciones de la llamada escuela activa. El autor aboga por una sola pedagogía integral, que tenga una parte teleológica filosófica y otra metodológica experimental. *F. M. Palmés.*

LIMÓN MIGUEL, CARMEN: *Psicología de la adolescencia*. RevEspPed, 8 (1950), 5-29.

Mencionadas las diversas acepciones de la palabra "adolescencia", la autora emplea este término para significar la etapa de transición de la infancia al estado adulto, con miras especialmente a la transformación psíquica, distinguiéndola de la pubertad entendida como poder de reproducción. Niega fundamento a la opinión de los que tratan de explicar solamente por ésta aquella transformación, aduciendo testimonios de autores como Spranger, Garrison, Mendousse y De la Vaissière. Pasa luego a describir los principales rasgos de la conducta del adolescente, distinguiendo entre los dos sexos. Termina haciendo notar la extraordinaria importancia de este tránsito de la infancia a la edad madura, etapa decisiva, y la más difícil de las crisis de la vida; por otra parte, pletórica de promesas y aurora de la vida, que sólo necesita una guía amorosa e inteligente para convertirse en esplendorosa y fecunda realidad. *F. M. Palmés.*

PLANCHARD, EMILE: *El psicólogo escolar, sus tareas y su formación*. RevEspPed, 7 (1949), 301-324.

El Congreso Internacional de Pedagogía de Santander-San Sebastián formuló la recomendación de que en los centros de enseñanza media y en cada circunscripción de enseñanza primaria haya un profesor especializado que se ocupe exclusivamente de las tareas de investigación psicopedagógica. Ya en 1928 dimos comienzo a una organización psicológica de este género con el gabinete paidométrico del Colegio de San Ignacio (Sarriá), dependiente entonces del Laboratorio psicológico de la Facultad filosófica del Colegio Máximo (Cfr. *Diagnosis de la vocación profesional en los colegios de la Compañía de Jesús*. Subirana, Barcelona); y en la Primera Semana de la F. A. E. (*Cuestiones actuales de Pedagogía*, T. I., Madrid. 1933) expusimos la necesidad de *El técnico psicólogo en los establecimientos de enseñanza y educación*. Son muchos los que en la actualidad se interesan por este asunto, que en este artículo es tratado con aquella ponderación y buen sentido propios del ilustre profesor belga de la Universidad de Coimbra. En él se exponen con suma claridad las atribuciones del psicólogo escolar o técnico psicólogo, cargo recomendado por la U. N. E. S. C. O. y por el B. I. E., así como también cuales hayan de ser las tareas propias de este cargo y la formación necesaria para desempeñarlo dignamente y con gran fruto para los fines de la enseñanza y de la educación. *F. M. Palmés.*

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, EMILIO: *Funcionalidad y evolución de los sistemas pedagógicos*. RevEsped, 7 (1949), 5-57.

Extenso y profundo estudio de carácter filosófico sobre la naturaleza de los sistemas pedagógicos considerados en general como sistemas. Se investigan las notas esenciales a todos ellos y los factores que condicionan su evolución. Se da el nombre de sistema pedagógico al "conjunto de instituciones por medio de las cuales una sociedad procura conscientemente, y principalmente por medio de la palabra, formar las ideas, los sentimientos y los hábitos de los miembros más jóvenes". El autor realiza su investigación a la luz de la Historia de la Pedagogía, de la ciencia de la organización escolar y de la Sociología de la educación. Por ésta la Pedagogía extiende su horizonte a los grandes fenómenos colectivos, deduciendo de ellos conclusiones sobre el modo de producirse los sistemas pedagógicos a través de los tiempos. Consta el estudio de 34 apartados que llevan los siguientes títulos generales, designando otros tantos puntos de vista diversos, desde los cuales discurre sobre la funcionalidad y la evolución propia en general de todo sistema pedagógico. Los considera, en efecto, con relación a las clases sociales, como sistemas escolares públicos, como influídos por los sistemas sociales, por la economía, por la forma de gobierno, por la política, por los fines de la educación pública y el progreso. Termina el estudio con una serie de conclusiones concretas, fundadas en la doctrina expuesta en los distintos apartados a los que se remite. *F. M. Palmés.*

ALAEJOS, ABILIO, C. M. F.: *Popularismo humanista en la enseñanza de la pedagogía de Santa Juana de Lestonnac.* RevEspir, 8 (1949), 147-194.

En este artículo no se hace otra cosa que "espumar los pensamientos salientes del libro *Gracia de una mujer* (Madrid, 1945), del autor. § 1, Caso antihumano producido por el calvinismo; § II, Ideal de la educación es el logro de la personalidad humana formada por el humanismo cristiano; § III, Ideal de la personalidad, Cristo-Jesús, el pensador profundo, el artista interesante [!], el héroe adorado, y sus seguidores los santos; § IV, Obra humanista cristiana de Santa Juana de Lestonnac.

En esta especie de ensayo biográfico-culturalista, el autor demuestra mucha lectura y erudición y capacidad de pensar y expresarse con precisión y claridad; pero prefiere, sobre todo en las primeras partes, dejar fluir, la amplificación de tipo moderno que envuelve el pensamiento y el escrito en cierta atmósfera de confusión. Su criterio católico hace que se interpreten en sentido recto algunas frases llamativas que parecerían tenerlo dudoso. *J. Muñoz.*

HENLE, R.: *Philosophy and education.* TheMoSchool, XXVI (1949), 148-158.

Infórmanos el autor en este artículo sobre la respuesta dada por la Comisión nombrada en Estados Unidos para investigar el estado y el ideal de la función de la filosofía en la educación liberal, respuesta sobre puntos que suponen una fundamentación última de valores, que falta totalmente en la juventud americana, según múltiples testimonios. Lo que ofrecen los filósofos a esa juventud aparece como una tragedia de desunión y desorientación, pues no tienen un cuerpo de doctrina que ofrecer a los reales problemas de hoy. La Comisión, no obstante, cree que la filosofía puede cumplir su fin educacional, ofreciendo el método del pensamiento filosófico. Respuesta que evidentemente no basta, pues en medio de las doctrinas más contrarias la juventud inexperta terminará en plena desorientación y escepticismo.

Mas aún los mismos filósofos, que ofrecen como llave de oro ese método, confiesan que la verdad no ha sido hallada; y entonces ¿para qué el método? La Comisión dice coincidir también las respuestas en rechazar la superstición y en la dialéctica negativa. Pero lo que unos señalan como superstición otros admiten como religión fundada; no habrá, pues, que admirarse de que al fin ni aun acerca del método estén conformes los filósofos; pues es claro que el método está en función de la misma doctrina que se profese. No nos engañemos, añade el autor, ante las respuestas de la Comisión; la secular empresa de la filosofía americana no puede presentar principios de integración ni puede fundamentar la democracia o responder a las cuestiones básicas de la vida humana. No contribuye a la educación liberal. *L. Salcedo.*

G. ALVAREZ, ELIA M.ª *Limpieza y pureza.* RevEspir, 7 (1948), 325-338.

"Como la mayor parte de mi existencia—nos dice la autora—ha transcurrido en estas dos faenas 'felicitarias', que diría el maestro Ortega [de viajar y hacer deporte], me atrevo a tomar mi indocta pluma, en espera de que otros, los doctos, planteen, desarrollen y enjuicien la cuestión como es debido."

Con estilo, ingeniosidad y en parte también con cierta despreocupación *ensayista*, en punto a exactitud y lógica en la expresión y a veces en la idea, que revelan el influjo de ese "maestro", diserta la autora sobre la conveniencia de hermanar la limpieza higiénica con la virtud cristiana de la pureza; reconociendo, eso sí, y de manera exacta y elocuente, que el valor de ésta es inmensamente superior al de aquélla, pero también insistiendo mucho, y a veces con excesivo optimismo y menos exactitud, en los peligros de hipersensibilidad moral que pueden provenir de una educación timorata. *J. Muñoz.*

GUGGENHEIMER, H.: *Metaphysik als Experimentalwissenschaft.* Dialectica, 3 (1949), 207-218.

Es una contribución al problema de la metafísica dialéctica de Gonseth. En particular se pretende indicar el camino para una integración filosófica de las leyes lógicas que reclama la nueva física. Y más concretamente aún se busca—como ejemplo del método experimental en metafísica—llegar a formular con toda precisión el principio de complementaridad como principio general del conocimiento humano y demostrar en lo posible esa su validez universal. Ante todo se advierte que lo esencial

de este principio consiste en la conexión que establece entre dos sistemas lógicos o teorías, cerrados en sí mismos. Porque—dicho sea de paso—la complementaridad no se da propiamente sino entre teorías como un todo, no entre conceptos aislados, y así, por ejemplo, no se debería designar como complementaridad la relación descubierta por De Broglie entre los conceptos "individuum" y "systema", ya que ambos conceptos se subordinan a *una* teoría mediante el concepto auxiliar de energía potencial. Por eso, tampoco es la complementaridad como la polaridad, la tesis-antítesis, etcétera, que se refieren a conceptos. Ahora bien; ¿cuál es esa conexión que la complementaridad establece? La física teórica no tiene una respuesta unánime. Hay quienes suponen necesario abandonar el cuadro de la lógica bivalente de Aristóteles; pero tales intentos, discutibles ya dentro de la misma física cuántica, no se pueden extender a otros dominios sin muchos retoques auxiliares. Nosotros proponemos que esas problemáticas relaciones se han de representar mediante tres sistemas bivalentes simultáneos. Así, pues, la fórmula general del principio de complementaridad será: "Para la descripción completa y adecuada de una situación de hecho (Sachverhaltes) integrada en una teoría, se necesitan siempre *como mínimo* tres sistemas aristotélicos (bivalentes), es decir, al menos dos teorías para la descripción y una dialéctica de conexión entre ellas." La naturaleza de esta dialéctica de complementaridad no se puede predecir *a priori*. Por otra parte, tanto el número de sistemas lógicos bivalentes necesarios para la descripción, como la intensidad de su conexión, puede variar entre límites muy amplios. Por eso la cuestión central de una filosofía de la complementaridad es hasta qué punto estas diferencias están determinadas por las propiedades de los fenómenos externos observados, o si representan más bien el estado más o menos adelantado de la correspondiente teoría. Es decir, la respuesta a esta pregunta lleva a determinar qué es lo que de esas relaciones de conexión se funda en la esencia del espíritu humano y qué en la naturaleza de las cosas fuera de nosotros. La respuesta la dará el desarrollo de las ciencias particulares. La experiencia crucial será si las estructuras de las diversas dialécticas correspondientes a estadios de desarrollo comparables tienden a converger o más bien divergen. El principio de complementaridad, según la fórmula general propuesta, va aquí analizado y aplicado en dos dominios especiales: el jurídico, a base de una dialéctica talmúdica, y el económico social.

*J. Echarri.*

BRIGDMAN, P. W.: *Some implications of Recent Points of View in Physics*. RevIntPhil, 3 (1949), 479-451.

Se expone el punto de vista de las definiciones *operativas* y las consecuencias de este "modus definiendi". La tesis—expuesta por primera vez con alguna amplitud en 1927—es la siguiente: "No conozco el significado de un término salvo que pueda dar razón *operativa* del mismo", es decir, salvo que pueda indicar un grupo de operaciones que lo definan. Por tanto, si el término tiene una aplicación concreta, debe uno ser capaz de puntualizar y decir qué tiene que hacer en cada situación concreta para determinar si es o no aplicable, o debe uno ser capaz de reconstruir lo que el otro hizo al seleccionar ese término para describirle esa situación a él. Este aspecto operativo de la significación es parcial, pero en muchas situaciones es el más importante de la misma. El análisis de las operaciones que definen un término se debe hacer tan articulada y completa como sea posible. En primer lugar, las operaciones de un concepto—por ejemplo, de longitud—deben estar especificadas univocamente y poder ser realizadas sin ambigüedad en las situaciones de cada caso. Así, pues, un concepto definido por dos series de operaciones—por ejemplo, la longitud óptica y la longitud táctil—debe ser tratado de suyo como dos conceptos, aun en el caso de que exista una prueba experimental de que esas dos series de operaciones conducen al mismo resultado. La razón es que experiencias más precisas pueden revelar una discriminación más fina. Naturalmente, este análisis nunca puede ser absolutamente último o adecuado. En un determinado contexto, ciertas operaciones tienen que ser aceptadas como inanalizables; es decir, hay que partir de ciertas operaciones intuitivas. La inexactitud y relatividad que esto implica es inevitable. No es necesario que las operaciones escogidas como fundamentales para el análisis sean físicas y realizables con instrumentos físicos. Intervienen también operaciones mentales, por ejemplo, las operaciones de "papel y lápiz" en la actividad matemática del físico teórico. No es verdad, aunque se haya dicho así por más de un físico, que todas las operaciones de "papel y

pluma" son reducibles a operaciones instrumentales o físicas. La observación demuestra que el físico teórico emplea útilmente conceptos que no es posible reducir a operaciones instrumentales. La mecánica cuántica está llena de ejemplos, y la función "psi" es uno de los más sencillos. El resultado de este análisis operacional, aplicado a las ciencias físicas, es que no encontramos nunca simplicidad, sino más y más complicación. Toda aparente simplicidad acaba por revelarse resultado de la construcción humana. La más importante es la de concebir el mundo externo compuesto de "objetos". Pero quizá este culto de la "rectificación" se muestra más en atribuir a los números existencia y naturaleza platónicas, cuando en realidad no son más que algo que nosotros hacemos y podemos repetir y no cosas, como suelen pensar los matemáticos. Concebidos así los números—y quien los haya concebido así operacionalmente una vez ya no podrá concebirlos de otra manera—, desaparecen todas las antinomias del infinito y de la *Mengenlehre*. El análisis operacional destruye la idea de la lógica como algo enteramente preciso y exacto y puramente formal. También acentúa el carácter mas bien privado que público o social de la ciencia y de la misma sociología. Es imposible eliminar todo sistema de referencia, como pretende Einstein. Está siempre el operador. *J. Echarri.*

ULLMO, J.: *La mécanique quantique et la causalité*. RevPhilFrEtr, 139 (1949), 257-287; 441-473.

Es difícil dar en pocas líneas el contenido tan rico de estas 64 páginas; pero sí hay que dar la idea original y directriz. ¿La mecánica cuántica lleva realmente a negar este principio de causalidad: *dos sistemas idénticos evolucionan de la misma manera?* A primera vista parece así, y de hecho se afirma así, pero no es verdad. Desde luego hay que situarse en un punto de vista operacional. El error nace de suponer que todos los sistemas a los que corresponde la misma función de onda $\psi$ son *idénticos*, cuando en realidad no son más que *semejantes*. Efectivamente, la función de onda no proporciona sino un conocimiento *incompleto* del sistema correspondiente, y por eso no permite afirmar sin más la identidad de dos sistemas con la misma $\psi$. Para completar el informe, que permita identificarlos, se requiere, además, conocer el resultado de una observación de localización; es decir, hace falta observarlos en dos puntos geométricos homólogos al mismo tiempo o en tiempos homólogos. Por tanto, la identidad puede ser afirmada sólo cuando esta observación, realizada sobre sistemas semejantes o "preparados de la misma manera", dé el mismo resultado para ambos. Es, pues, esta observación la que singulariza o "elige" los sistemas idénticos de entre los sistemas semejantes, descritos por la misma $\psi$. Esta noción más precisa de la función de onda en orden a definir la identidad de los sistemas, no es arbitraria. Está deducida a base del principio de correspondencia, estudiando completamente el caso de la onda mecánica S, solución particular de la ecuación de Hamilton-Jacobi, de la que la función de onda $\psi$ no es más que el análogo microcósmico. Así se pone de manifiesto el carácter incompleto de la descripción suministrada por $\psi$ y la condición suplementaria de identidad que se requiere, extremos ambos que habían pasado inadvertidos por no desarrollar hasta el fin y por sí misma la onda mecánica S. La diferencia esencial entre mecánica clásica y mecánica cuántica—entre S y $\psi$—a este respecto se presenta sólo a partir de la observación de localización. En la primera, los sistemas que una observación de localización ha reconocido como idénticos, perduran idénticos aun después de la observación. En la segunda, los sistemas reconocidos así idénticos *no perduran* tales después de la observación. La interacción fina cuantificada del sistema de observación con el sistema observado puede alterar diversamente los distintos sistemas. En consecuencia, sólo es posible averiguar que dos sistemas *han sido* idénticos, pero no si *son* o siguen siendo idénticos. Después de la observación siguen siendo semejantes; es decir, les corresponde una nueva función de onda $\psi$, pero nada más. Pueden, pues, evolucionar de distinta manera, pero ya nunca esa evolución podrá ser referida a sistemas idénticos. El principio de causalidad—nada se produce sin causa y razón suficiente—reducido a la fórmula "dos sistemas idénticos evolucionan de la misma manera", queda al margen de la mecánica cuántica. No es necesario acudir a la espontaneidad electiva por parte, v. gr., del electrón para explicar la evolución distinta de dos sistemas con la misma función de onda. Lo que sí se demuestra falso es el determinismo absoluto, que no dejaba lugar a lo imprevisible: es decir, a los actos libres por excelencia que son los esfuerzos hacia el conocimiento mediante la

observación. Nótese, sin embargo, que el conocimiento incompleto suministrado por la mecánica cuántica es todavía el *conocimiento experimental máximo*. La demostración de Von Neumann no significa verdaderamente sino que los sistemas observados—por efecto de la interacción inevitable e incontrolable—no pueden seguir siendo después de la observación más que semejantes; es decir, dotados de ciertas propiedades comunes y de otras divergentes debidas a la variabilidad desconocida de la perturbación experimental. Pero es posible una teoría matemática subyacente de tipo determinístico, compatible con la mecánica cuántica y con los resultados experimentales de que ella da cuenta. A esta luz se precisa el sentido exacto de la complementaridad, del dualismo onda-corpúsculo, etc., y se define un determinismo estadístico" para ciertos conjuntos especialmente fijados ("essaims"), a los que se puede asociar una $\psi$, que los describa *enteramente* y con eso los *identifica;* pero que al mismo tiempo evolucionan de la misma manera. Es decir, se demuestra que la proposición final de los sistemas, que dan un determinado resultado en una observación, *es idéntica para dos "essaims" representados por la misma función de onda.* *J. Echarri.*

Landucci, P. C.: *Si puo dimostrare filosoficamente la temporaneità e finitezza dimensiva dell'universo materiale?* DivTh(P), 52 (1949), 340-344.

Efectivamente, esa demostración es posible, y se invita a una discusión pública sobre el tema. El problema no se refiere a las dimensiones meramente ficticias e imaginarias, sino que se plantea de unas dimensiones verdaderamente objetivas y *corpóreas*. Es ineficaz la prueba directa, basada en la contingencia de la realidad cósmica, como lo indicó ya Santo Tomás en la *Summa Theologica* (1, q. 46) y en la *Summa contra Gentiles* (2, c. 38). El argumento que ahora se propone es indirecto (per absurdum) y se apoya en el análisis de la supuesta dimensión *actu* infinita. En efecto, si se supone una dimensión actualmente infinita, sus puntos se dividen en dos series: una, cuyos puntos distan del punto origen—por ejemplo, la tierra—una distancia finita; otra, cuyos puntos distan de ese mismo punto una distancia infinita, realmente infinita, no meramente indefinida. No puede haber una tercera clase de puntos porque las nociones de distancia finita e infinita son contradictorias, y como, por otra parte, la realidad, geométricamente considerada, es una figura continua, tampoco puede haber entre ellas ninguna solución de continuidad. Por tanto, sería necesario que el paso de una clase de puntos a la otra se hiciese por un punto que distase al mismo tiempo una distancia finita e infinita. Esto es absurdo. No se puede objetar que ese punto de contacto entre las dos series no se puede alcanzar nunca, puesto que siempre estará a distancia finita y pertenecerá a la primera, porque eso no es sino una manera de confesar que tal duplicidad de series es absurda y que, por tanto, no se da más que la primera. *J. Echarri.*

Mitterer, A.: *Grundformen der Ursächlichkeit.* Scholastick, 25 (1950), 184-208.

Se trata únicamente de la causalidad *creada y cosmológica*. Causa es, en general, "una cosa de cuyo ser viene el ser de otra". Pero este concepto se puede contraer de diversas maneras. Aristóteles y Santo Tomás no conocieron ni especularon más que sobre la causalidad de tipo artístico o técnico, cuyos elementos son: un ejecutor, su instrumento, la materia sobre que trabaja, la idea ejemplar que le guía y el motivo final que le impulsa a la obra (la naturaleza imita el arte). Es la "Exekutivätiologie", en la que cada estado nuevo del sujeto está causado por un "executor", interno o externo, por ejemplo, el fuego que calienta el agua. Pero luego se han puesto de manifiesto otros tipos de causalidad, que no son reductibles a ese y que, en general, lo demuestran falso. En primer lugar, se ha descubierto que a la *acción* corresponde, más bien que la "passio", la *reacción* y que en rigor tampoco hay motivo para atribuir la acción a un sujeto del sistema más que a otro. Es decir, el sistema agente-paciente se sustituye por el sistema agente-reagente y, en definitiva, por el sistema causal reaccionante, en el que *cada parte* reacciona sobre todas las demás (por ejemplo, un sistema químico). Es la etiología de la reacción (Reaktivätiologie). En segundo lugar, se ha visto que muchas veces el estado de un sistema condiciona y causa el siguiente, por ejemplo, en los sistemas energéticos clausos (la evolución de un gas). Es la etiología de consecución resultante (Konsekutivätiologie). En tercer lugar, sucede otras veces que una determinada sucesión de estados de un sistema está provocada causalmente por la misma constitución natural del sistema en que se verifica,

de tal manera que la perduración sucesiva no uniforme de su ser (el tiempo) le es tan natural y propia como la extensión y la figura. Es la etiología de constitución (Konstitutivätiologie). El primero de estos tres tipos puede en el fondo reducirse a los otros dos, aunque en él se acentúa de modo específico el sentido "merístico" o de parte con que cada uno de los elementos reaccionantes actúa. Significa la primera ruptura esencial del primitivo tipo de causalidad y conduce inmediatamente a los otros dos.

De la primitiva causalidad (Exekutivätiologie) apenas se reconoce hoy nada en los procesos cosmológicos. Se comprende que a cada etiología tiene que corresponder también una aplicación diversa del principio general de causalidad. Cierto, pues, que en todo sujeto (sistema) que es movido, este ser movido es causado, pero no siempre será causado por *otro* sujeto. A veces cada estado estará causado por el anterior y otras veces por el sujeto mismo del que resulta. Tampoco bastará reconocer en los sujetos o sistemas la mera capacidad de cambiar, sino que muchas veces se reconoce la de no poder menos de cambiar, o sea la incapacidad de perdurar en el mismo estado. En la etiología de tipo técnico la necesidad se atribuía exclusivamente al "executor", y lo causal a los demás factores de la causalidad. En las demás etiologías todos los factores son igualmente causa, tanto de la necesidad disyuntiva ("así o así"), como de la necesidad indisyuntiva ("así y no de otra manera"). Es, pues, preciso renunciar a todos los prejuicios que iban necesariamente ligados a la etiología primera. En particular al desconocimiento del carácter eficiente o ejecutivo de todos y cada uno de los factores interesados, al desconocimiento del carácter reactivo de todas las acciones, a la unilateralidad de toda causalidad (por ejemplo, que los astros actúen causalmente sobre tierra, pero no viceversa), a considerar que los cuerpos y el universo de suyo son inmóviles, como si los cambios de energía no pudiesen resultar de la esencia misma del sistema, sea éste un cuerpo o un sistema de cuerpos. Finalmente conviene reconocer la utilidad *científica* de haber introducido el concepto funcional, pero ese concepto no puede ni debe excluir el concepto causal, que le toca cultivar al filósofo de la naturaleza. *J. Echarri.*

MASI, R.: *Intorno al movimento locale.* DivTh(Pi), 53 (1950), 3-20.

Después de presentar una síntesis histórica de las teorías relativas al movimiento local (Aristóteles, Averroes, Alberto Magno, Santo Tomás, Egidio Romano, Escoto. Occam, Buridano, Suárez, Galileo, Descartes, Newton), se llega a exponer la noción exacta del movimiento en general conforme a la definición clásica del "actus entis in potentia prout in potentia". El movimiento de *A* a *B* no es la serie infinita de posiciones existentes entre esos términos. Esto significa que el cuerpo *no adquiere* todas las infinitas posiciones entre *A* y *B*, sino que *pasa* por ellas. Así, pues, el pasar de *A* a *B* no es una serie de infinitos elementos separados, una serie de infinitas posiciones, sino una realidad única, que se desarrolla de una manera continua. En él las diversas posiciones *pueden* determinarse y distinguirse, pero no son actualmente determinadas y distintas.—(*Continúa.*) *J. Echarri.*

F. CESSELIN: *La bifurcación de la nature.* RevMetMor, 1950, 30-49.

El problema de la *bifurcación de la naturaleza*, es decir, de las relaciones entre la naturaleza como concebida por el espíritu, por la ciencia, y la naturaleza en cuanto sentida, está a la orden del día en la ciencia y en la filosofía modernas. Centrada necesariamente en los conceptos de espacio y de tiempo, dicha cuestión no podía menos de ocupar a los científicos, desde Galilei y Newton hasta Einstein, todos los cuales han distinguido entre lo sentido y lo real. En cambio, divergen las respuestas dadas por los filósofos—Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz—para resolver el problema; el subjetivismo kantiano señala la apoteosis de la bifurcación. Para grande mérito suyo la filosofía moderna ha colmado este "hiatus" al converger sus más variadas corrientes en la proclamación del carácter intencional e inmediato del conocimiento, en la afirmación de que no hemos de reconstruir lo real, pues estamos inmediatamente en las cosas. Así, puede verse en la filosofía de Whitehead: puesta su tesis acerca de la distinción entre objeto y sujeto, entre conocimiento por calificación y conocimiento por relación, queda suprimido el problema del dualismo, inevitable mientras con Kant y Einstein se imagina una fuente *a priori* de los conocimientos físicos. Sin embargo, ni es evidente que en el testimonio sensorial alcancemos una relación interna entre

todos los sucesos del espacio y del tiempo—como pretende el "filósofo de las ciencias de Harward"—, ni es cierto que dicho testimonio nos haga penetrar en el corazón de la causalidad física, y así desaparezca la bifurcación. Además, frente a la teoría relativista *física* del espacio defendida por Einstein, Whitehead propone su teoría relativista *fenomenal*, basada en que los hechos enlazados por la teoría del espacio no pueden ser otra cosa que los sucesos inmediatamente sentidos. Por otra parte, quien desee la desaparición del dualismo de la naturaleza debe rechazar la noción de simultaneidad construída, establecida por los relativistas científicos, y aceptar la intuición de la simultaneidad entre sucesos espacialmente distantes. Las ideas de Whitehead conducen lógicamente a una teoría relativista *puramente fenomenal* del espacio y del tiempo. ¿Qué debemos juzgar de semejante doctrina? Hay que reconocer que, aun cuando es afortunada en algunos ataques contra los científicos, va demasiado lejos al tratar de la apercepción inmediata de la simultaneidad, y concede excesiva importancia a la intuición. La afirmación de que la naturaleza no es sino el testimonio de los sentidos es de todo punto insostenible: el realismo de Whitehead es un exclusivismo de todo lo que no es inmediatamente percibido. *R. Puigrefagut.*

F. Severi: *Materia e Causalità: Energia e Indeterminazione.* Scientia, LXXXI (1947), 49-59.

El autor, insigne hombre de ciencia y profesor del Instituto di alta Matematica de Roma, propónese en su estudio, tan original como profundo, "ofrecer una brújula orientadora en la difícil navegación entre los escollos, cada vez más numerosos, de la física contemporánea. Un primer aspecto del dualismo materia-energía, basado en los caracteres más salientes de entrambos elementos constitutivos del Cosmos, parece favorecer su identificación y reducir la materia a una enorme concentración de energía. La inercia y el peso—según la relatividad, aspectos diversos del estado geométrico del cronotopo—no son ya exclusivos de la materia: la masa material no es una propiedad intrínseca y constante, sino que es función de la velocidad; la materialización de los fotones y también de la energía cinética, entre otros hechos, hablan en pro de la identificación de las dos entidades dichas. Bajo un segundo aspecto, basado en profundas consideraciones acerca de la constitución geométrica del cronotopo—la cual sustituye a la gravitación en la síntesis einsteniana—, puede establecerse que materia y energía se diferencian por la disimetría con que la cualidad primordial de la materia, la inercia, se presenta con respecto a las demás entidades naturales; ella, en efecto, se ofrece no como un hecho físico, sino como una propiedad geométrica. Severi propone un nuevo modo de interpretar dicho dualismo, ya que, a su juicio, la indeterminación de las nociones de materia y de energía estaría en la naturaleza misma de las cosas, por tratarse de *conceptos límites no realizables separadamente*. Del hecho de que las entidades físicas, al igual que las humanas sensaciones, son cronotópicas, y no separadamente espaciales o temporales, síguese la imposibilidad de aislar experimentalmente la materia de la energía, y la consiguiente indeterminacion de los dos conceptos, mientras no se circunscriban como conceptos límites. Materia y energía son aspectos diversos, disociados, de un único "quid", espacial en el primer aspecto, dinámico en el segundo; materia pura es el límite de una entidad física cronotópica cuando idealmente se desvanece todo efecto temporal; energía pura es lo que resta de la entidad al prescindir de la materia pura. La sola materia pura que logramos percibir como síntesis de nuestras percepciones es la inseparable de nosotros, la que constituye nuestra corporeidad, ya que ella y sólo ella está en reposo permanente con nuestro ser físico. Termina el artículo ofreciendo una nueva interpretación del principio de indeterminación, al mostrar cómo la causalidad es característica esencial de la materia, y que así la energía no puede dar lugar a relaciones causales más que probabilísticamente. *R. Puigrefagut.*

E. Poli: *Considerazioni critiche sul problema del cosidetto finalismo biologico.* Scientia, LXXXI (1947), 81-84.

El problema del finalismo biológico—así el autor—es uno de aquellos que se arrastran a lo largo de los siglos, sin llegar jamás a su solución, por la sencilla razón de que están mal planteados. Todavía hoy sigue siendo propuesto según el esquema tradicional, con la acostumbrada mezcla de ciencia y metafísica, cuando debería ser ya cosa clara que la cuestión debe ser colocada sobre el plano epistemológico. Esto

significa un verdadero progreso en la delimitación del problema, y es por lo menos anacrónico esforzarse por escogitar razones, a fin de contraponer un "finalismo biológico" a un "determinismo físico". Tratándose del mundo inorgánico, y merced al proceso seguido por la Física, se tiene un conocimiento perfecto "formal" de la realidad, cuya "estructura" pasa a ser definida por "leyes", las cuales, conocidas las condiciones iniciales, permiten prever los hechos futuros. En el orden biológico, en cambio, el individuo constituye, por así decirlo, un *mundo para sí*, en el que las leyes experimentan una curvatura particular: de aquí que la Biología formule *reglas* más bien que leyes. No todo parece, pues, "matematizable"; y la resultante se manifiesta con algo diverso, *cualitativo*, que no nace de la simple adición de los sumandos. Frente a la pretensión de los finalistas de que en Biología la ciencia entra en contacto con una realidad no definible, ni aun estructuralmente, en un sistema lógico, como lo es el mundo físico, afirma el autor que la interpretación científica del fenómeno biológico se desarrolla según un sistema fisicalístico, y que la hipótesis de una forma coordinadora no sólo introduce un "inobservable", sino que también es una suposición privada de todo valor euristico-operativo. Todavía es demasiado superficial nuestro análisis para afirmar si será suficiente para la completa definición de la estructura del mundo biológico aplicar el modelo físico del mundo, o si deberá acudirse a una extensión de los tipos conceptuales, análogamente a lo hecho en la Física; lo esencial es hallar una formulación de las leyes que tenga cuenta de la "totalidad". El admitir o no un finalismo dependerá entonces solamente del sentido que atribuyamos a las leyes de la naturaleza; por esto el problema es de carácter *epistemológico*. Si consideramos las leyes como una expresión verdadera de una "estructura en sí" de lo real, es evidentemente imposible no subir, más o menos cartesianamente, a un pensamiento ordenador.

*R. Puigrefagut.*

G. RABBENO: *La pure logique des "Théories de la relativité"*. Scientia, LXXXII (1947), pp. 1-6.

"El fundamento lógico muy sencillo de las teorías de la relatividad, disimulado por su origen matemático, concuerda de tal manera con nuestras intuiciones espontáneas, que si por casualidad la concepción relativista hubiese precedido a la clásica, habría sido ésta la tenida por extraña." Con la formulación de esta tesis sostiene el autor que las teorías einstenianas, restringida y generalizada, no encierran ningún misterio irracional, con tal de que no se sigan confundiendo las ideas-madres de espacio y tiempo, inmutables y heterogéneas entre sí, con sus *medidas numéricas*, entre sí homogéneas y sujetas a correcciones locales. Respecto a la invariancia de c—velocidad de la luz—, primer postulado de la relatividad especial, hace notar Rabbeno que la constancia absoluta no es un resultado de medidas, sino más bien un axioma fundamental, conforme a nuestra intuición primaria del espacio en sí, y al razonamiento lógico. Asimismo la intuición directa nos advierte que ningún fenómeno físico se resiente de las traslaciones propias de la tierra en su movimiento; luego el descubrimiento de semejante movimiento absoluto en el espacio debe ser imposible, por cualquier medición que se realice—es el segundo postulado—. Por lo que hace a la relatividad de las masas, enseña el autor que sólo la transversal es real, mientras que la maupertusiana sería virtual, y aparente la longitudinal. Al terminar su trabajo habla de los efectos sensibles de las rotaciones, pero advierte que éstas salen del marco de la relatividad, puesto que la correspondiente energía no se propaga.

*R. Puigrefagut.*

J. DUCHESNE: *Esquise du développement de l'atomistique classique*. Scientia, LXXXII (1947), 37-48.

El autor, profesor de la Universidad de Lieja, declara la finalidad que se ha propuesto con su estudio, breve y esquemático, sí, pero claro y completo: "Habiendo comprobado que con mucha frecuencia la historia de la atomística clásica está mal presentada, hemos resuelto llenar este vacío, tratando de mostrar cómo el desarrollo de la teoría está enlazado con los postulados fundamentales del pensamiento de las diversas épocas y regiones." Admitido como fuera de toda duda que el atomismo hindú constituye el punto de partida de las teorías cosmológicas de la antigüedad helénica, no puede negarse que ya en la doctrina de Tales, precursor del atomismo griego, se descubre un aspecto unitario que le confiere una superioridad real sobre la física

oriental. Esta concepción unitaria subsiste en la escuela clásica, para la cual el Cosmos es homogéneo y continuo. Frente a ella los atomistas de Abdera han establecido como postulado fundamental en el desarrollo de la ciencia la existencia del vacío, para conformarse al testimonio de los sentidos y en especial para poder dar razón del movimiento, y han deducido una primera representación del átomo, completada más tarde por Epicuro y Lucrecio, según los cuales la esencia de la naturaleza permanece estricta y exclusivamente material. El gran principio que enlaza las concepciones atomísticas antiguas y modernas es que las propiedades observables complejas de los sistemas materiales son el resultado de una agrupación determinada de partículas elementales, lo cual conduce a una explicación causal de las cosas. Traza luego Duchesne un breve cuadro histórico del atomismo durante la Edad Media y el Renacimiento, y evoca el conflicto abierto entre los partidarios del continuo y del discontinuo; menciona las ideas de Descartes, Gassendi, Boyle y Newton. Con Dalton la teoría alcanza un alto grado de perfección y permite, gracias a los progresos debidos a Gay Lussac y a Avogadro, enlazar las propiedades de la materia con datos característicos cuantitativos del átomo. Con el examen y explanación de semejantes trabajos y de los resultados por ellos obtenidos, nos ofrece Duchesne una breve historia de los fundamentos de la química moderna. El mecanicismo, que había logrado su primacía y dominio en el siglo XIX, ha sido últimamente abandonado para dar lugar en la mecánica ondulatoria, y merced al principio de complementaridad, al estudio de relaciones mucho más delicadas entre el hombre y el universo.

*R. Puigrefagut.*

D'AMORE, B.: *La ragione umana nel problema morale.* Sapienza, 3 (1950), 15-27.

Dejadas otras consideraciones a que se presta el problema moral, y en un plano estrictamente filosófico y natural, se establece que al fundamentar y justificar la moral no se puede prescindir de la razón, ni siquiera relegarla a un lugar secundario y accidental.

Otros muchos elementos influyen en el problema moral—y todos se tienen ante la vista con la debida estimación—, tales son: la voluntad, la libertad, las pasiones, los hábitos buenos y malos, las circuntancias, etc.; pero siempre tiene la preeminencia la razón, porque ella informa y especifica el acto humano, ya que todo acto que no es regido por la razón no es humano.

Además, la norma de la moralidad, que es la que hace que el acto esté en el orden moral, aunque tienda a dirigir las acciones, es de por sí racional, pues donde no hay conocimiento de la ley, no hay acto formalmente moral.

El entendimiento práctico tiene primeros principios propios, como el especulativo tiene los suyos; pero no por eso hay confusión entre la moral y la metafísica y la gnoseología, aun cuando estas partes de la filosofía deban presuponerse antes de las demás.

Por lo tanto, el intelectualismo ético moderno, es decir, un intelectualismo que, rechazando las exageraciones socráticas, kantianas e idealistas, tiene en gran estima tanto a la conciencia como a la persona, las circunstancias y otros elementos antes citados, es el que por sí funda y justifica la moral.

El presente artículo fué presentado en el V Congreso de Filósofos Cristianos tenido en Gallarate (Italia) del 7 al 9 de septiembre de 1949. *A. Fabrat.*

BASTIDE, G.: *Le rire et sa signification éthique.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 288-306.

Del análisis de ciertas actitudes del perro y de su analogía con la actitud de la risa se deduce la siguiente hipótesis: en el juego de las emociones que resulta de las relaciones empíricas interindividuales, la risa significa la renuncia a la agresividad, la opción por la forma pacífica del restablecimiento del equilibrio. O dicho en una palabra: la risa es una hostilidad que se vuelve en amistad. Confrontemos esta hipótesis con los hechos: los datos anatómico-fisiológicos que conciernen al mecanismo de la risa, el mecanismo facial, el mecanismo respiratorio, el mecanismo global del cuerpo entero, quedan en nuestra hipótesis explicados y llenos de valor psicológico. Otro tanto podemos decir de los diversos géneros de risa: de la risa del cosquilleo, de las risas llamadas de contacto, de las de complicidad con sus diversas modalidades, e incluso de la risa cómica. En las relaciones interhumanas la risa significa, según nuestra teoría, el paso del *homo homini lupus* al *homo homini amicus,* llegando

casos en que la risa se espiritualiza y afina hasta el punto de pasar del *homo homini amicus* hasta el *homo homini deus*. El sonreír de la pura espiritualidad da testimonio de la transfiguración que se adueña de los hombres de buena voluntad cuando se saben unidos en el seno de la divinidad. *J. Iturrioz.*

HAWKINS, D. J. B.: *Free will and right action.* TheMoSchool, XXVI (1942), 279-292.

Ninguna cuestión tan debatida como la de la libertad. Es, en cierto modo, un dato de experiencia, puesto que nos sentimos responsables; lo difícil es explicar su mecanismo. Como base excelente, aunque no perfecta, propone primero el autor la teoría aristotélica de la libertad.

La explicación determinista de Hobbes, para quien las acciones se dicen buenas o malas en un sentido de reforma o castigo, no explica la realidad, pues el castigo o alabanza de un hombre en ningún modo lo confundimos, v. c., con el de un perro o un infante; el primero conoce la verdadera responsabilidad; los segundos, no. Locke, y en nuestros días P. Moore, confunden la libertad de indiferencia con la de coacción; pero el elegir, ¿es libre? Añade Locke que consiste en poder suspender la prosecución del deseo y examinar las posibilidades (deliberación), pero determinado por el juicio; teoría también insuficiente. Conocida es la exposición de Kant acerca de la libertad como postulado del imperativo categórico. El punto de vista de Bradley contiene una duplicidad semejante a la kantiana, e igualmente la del profesor Lossky. Pero esa necesidad racional que en estas teorías reemplaza a la natural no es explicación de la libertad.

El autor hace a continuación una exposición de la libertad siguiendo la doctrina escolástica y tomista con casos concretos. Para entender la libertal moral hay que entender los diversos bienes, cuya pugna o limitación explica nuestra diversa tendencia moral; no nos mueven siempre los mejores fines; podemos elegir, y esa elección es nuestra, somos responsables de ella. Después de responder a algunas dificultades, concluye el autor que no todos nuestros actos son libres; las elecciones plenamente deliberadas son raras; las más imperfectas son más frecuentes. Nuestros hábitos vienen influenciados por los actos libres; por lo tanto, el conjunto de nuestro obrar es obra nuestra responsable. Determinar la responsabilidad en un caso particular es difícil. Por todo lo cual, la posesión de la libertad es un bien precioso, aunque en esta vida limitado, por ser también el mal. *L. Salcedo.*

DELEVSKY, J.: *La perfection et l'infini: La pensée scientifique et l'idéal social* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 389-401.

Cuando se analiza el ideal de una sociedad perfectamente organizada, se encuentra que no es posible dar a los diversos elementos de perfección (igualdad, libertad, democracia como soberanía del pueblo y derechos del ciudadano, igualdad económica...), toda su perfección absoluta, sin que surjan antinomias y mutuas incompatibilidades. No todos ellos se pueden realizar simultáneamente en el grado absoluto—"infinito"—que somos capaces de concebir. La mutua armonía de esos elementos exige e impone limitaciones. Por eso, puesto que la pertección "infinita" en la vida y aun el pensamiento es irrealizable como "infinito actual", las antinomias no pueden ser eliminadas sino aplicando la concepción de un "devenir infinito", es decir, de un movimiento progresivo sin fin, indefinido. *J. Echarri.*

MARTINS, D.: *E possivel um Direito existencialista?* RevPorFil, 6 (1950), 57-64.

Breve estudio sobre la posibilidad de un derecho existencialista, que parece ser la destrucción de toda ley, tanto interna como externa, y de todo derecho, por lo tanto, natural y positivo, como conjunto de exigencias para la normalidad de la acción. Tal es la posición de Sartre al negar "una naturaleza humana", con la exclusión consiguiente de una norma de conducta para la misma. Queda, por lo tanto, en contingencia la normatividad misma de todo derecho, tanto natural como positivo, con relación a lo individual. Si el hombre ha de ir "inventándose a cada instante", los derechos se van creando al irse creando la realidad que han de dirigir. Sin embargo, la tesis existencialista no excluye la *racionalidad del hacer*, en que se escoge un valor anteriormente a su existencialización, ni la necesidad de la ley para un *hacer social*. Hay

una ley natural y un Derecho existencialista; mas siendo indeterminables *a priori*, no pueden servir de norma de acción. Todo el derecho existencialista es por necesidad *a posteriori*. *J. M. Alejandro.*

BREDA, H. LEO VAN: *Une philosophie calviniste. La "Philosophie de l'Idée de la loi"*. RevPhiLo, 47 (1949, 279-283.

Se trata de representar esta "filosofía de la idea de la ley", cultivada en la Universidad libre y calvinista de Amsterdam por H. Dooyeweerd desde 1926. Dooyeweerd afirma la necesidad de una crítica trascendental del conocimiento como base de la filosofía; pero rechaza la posibilidad de *una autonomía* de la razón, como la suponen todos los filósofos, desde Aristóteles a Husserl, etc. El fundamento absoluto de todo conocimiento filosófico que *trascienda* todo conocimiento teórico y que pueda servir de centro de la síntesis de lo teórico con la totalidad de la vida, no es más que el yo. Pero como el yo es por esencia un centro de religiosidad, también el conocimiento mismo filosófico, que es un acto del yo, será función de la religiosidad del yo y una expresión de la posición religiosa fundamental del pensador. Con el yo por base se supera la antítesis fundamental, i. e. "la relación antitética en la que el aspecto lógico de nuestro pensamiento se opone a los aspectos no-lógicos de la realidad". Para este yo la realidad viene dada como un todo sin el dualismo entre sujeto y objeto. Otros sistemas filosóficos abstraen la realidad según sus diversos aspectos modales. En cambio, aquí se respeta la realidad, que es dada al yo religioso como una *unidad* estructurada y *con* aspectos modales, y que se supone estar determinada y evolucionar según *leyes* independientes del yo. Los grandes motivos religiosos han dominado el pensamiento filosófico, determinando el contenido de la *idea teórica fundamental*, concerniente a la relación mutua de los diversos aspectos antitéticos y a su *unidad radical*. Esta idea teórica trascendental es llamada *la idea de la ley*, porque es ella una idea del orden estructural de la realidad, condición trascendente de todo acto sintético de nuestro pensamiento... Tiene razón la crítica para tachar esta filosofía de la ley de obscura y arbitraria en sus definiciones. *J. Echarri.*

RAFFO MAGNASCO, R.: *Las leyes arquitectónicas de la comunidad política*. Sapientia, 4 (1949), 308-332.

La comunidad política—congregación de hombres para un fin determinado—tiene su ley arquitectónica, o sea aquella ley natural de su ser que, partiendo del principio intrínseco, termina en la plena instauración del ser consumándose en la perfección. Los hombres se unen entre sí para instaurar cierto orden mediante designación de funciones relacionadas entre ellas. Las causas de tal unión son la desigualdad de los hombres, su multiplicidad, su semejanza, su connaturalidad y su proporcionalidad. Esa unión responde a una necesidad que ellos tienen de integrarse, de donde nace la ley de integración recíproca y proporcional entre los hombres. Esa integración consiste en la adecuación y atracción de los hombres en la unidad y el amor, ya que la semejanza y la connaturalidad son causas del amor. El amor es la gran fuerza social: pero ese amor ha de ser libremente cumplido, y su rectitud depende de la inteligencia y de la voluntad. Las causas del amor rigen los modos de la inteligencia humana; las uniones nacen según cierto orden; por eso la ley de integración no se da de individuo a individuo, sino entre multitudes ordenadas. Así, esa ley nos descubre la causa final de la comunidad perfecta, o sea la vida perfecta o Bien Común, la causa eficiente que no es sino Dios, y la causa formal que es la comunión o la participación en la vida buena. La expresión más acabada de esa ley arquitectónica es la soberanía, que a la vez presupone orden, el cual nace conjuntamente con la integración humana: todo orden importa jerarquía, solidaridad y unidad. Se derivan con esto otras leyes arquitectónicas: la de la unidad del orden, la de la jerarquía y la de la solidaridad, siendo de éstas la más importante la primera. La causa material de tal unidad son los hombres, familias, municipios, estados profesionales; la causa formal es ese orden mismo; la final, el bien común bajo su aspecto de perfección. La forma de la comunidad es accidental, real, relativa, esencial. La jerarquía es el medio necesario para llegar a la unidad de orden, pero los miembros de la comunidad ocupan jerarquías diferentes basadas en los diferentes grados de bondad de cada hombre. La falta de acatamiento de tales jerarquías naturales produce los mismos efectos que el quebrantamiento de la unidad del orden. La libertad política, de acuerdo con tales

leyes, se ha de conceder a los hombres realmente libres. La política es también prudencia. La comunicación entre la unidad del orden y la jerarquía de los grados de bondad está expresada por la ley de solidaridad: la bondad debe ser comunicada a todos. Santo Tomás nos da claros ejemplos de esta ley de solidaridad.

*J. Iturrioz.*

CONDE, FRANCISCO JAVIER: *Misión política de la inteligencia.* RevEstPol, 51 (1950), 11-30.

GONZÁLEZ VICÉN, FELIPE: *El positivismo en la filosofía del derecho contemporáneo* (primera parte). RevEstPol, 51 (1950), 31-77.

TIERNO GALVÁN, ENRIQUE: *Ensayo acerca del valor de las cosas.* RevEstPol. 51 (1950), 79-115.

GARCÍA-PELAYO, MANUEL: *Esquema de una sociología de las chicas de servir.* RevEstPol. 51 (1950), 117-124.

FREYER, HANS: *Consecuencias sociales y políticas del aumento de población en el siglo XIX.* RevEstPol, 51 (1950), 125-131.

Este conjunto de trabajos da al número 51 de RevEstPol un marcado rango filosófico, desde el punto de vista de lo social. Por ello hemos preferido dar una información de conjunto. En su estudio Conde examina las etapas de la evolución de la inteligencia; es decir, de la "experiencia que el hombre como ser intelectivo hace de su propio ser y del ser en general", considerada en la vertiente que mira a lo político. La primera etapa es la sabiduría, con su doble vertiente, teórica y práctica, respecto al vivir y al con-vivir. En la segunda etapa, la inteligencia se orienta predominantemente en la dirección del saber como ciencia. La tercera etapa es de consolidación del saber científico como un saber experimental, objetivamente exacto; etapa que está representada también en el plano del saber político y que implica la tendencia a una reducción del saber práctico al saber técnico. Como líneas de despliegue de esta última trayectoria se estudian el proceso de totalización de lo político, el de pérdida progresiva de la fe en la misión política de la inteligencia y el de burocratización del saber político. Se alude, por fin, a las relaciones entre política y sociología, saber sociológico y saber político y a la incardinación de la política en el reino de la sabiduría, en conexión con la idea de persona y con el Ethos.

El trabajo de González Vicén es una exposición de aliento interpretativo sistemático, pendiente de conclusión; daremos cuenta de ella más oportunamente cuando su publicación esté terminada.

El ensayo de Tierno Galván es una investigación sobre el valor social de los objetos, como resultados de hominización de las cosas; pero en cuanto socializados y condicionantes a su vez del vivir coexistencial del hombre. El estudio—realizado desde el punto de vista de una analítica existencial—se lleva a cabo con referencia a la doble serie (social y antisocial) de "cosas-objetos-artículos" y "enseres-adminículos-útiles" y quiere ser una introducción al tema sociológico de las "cosas", "objetos", "artículos", "enseres" y "trebejos". El sugerente empeño detectivo acaso se contrabalancea con un difícil proteísmo.

Los trabajos de García-Pelayo y Freyer se rozan menos directamente con una problemática filosófica. El primero está orientado al estudio analítico de una realidad social dada. El segundo examina los supuestos metodológicos para un encuadramiento sociológico del estudio e interpretación de las leyes de evolución demográfica en el período de referencia.

*J. M. Díez-Alegría.*

GARCÍA-PELAYO, M.: *Le teoría de la sociedad en Lorenz von Stein.* RevEstPol, 47 (1048), 43-88.

Expone la doctrina de von Stein. El estado y la sociedad se oponen como dos momentos dialécticos (subjetivo y objetivo, personal e impersonal) de la vida de la comunidad humana. La libertad política y la igualdad, en cuanto elevación del individuo, constituyen el "principio" (dinámico, esencial e inmanente) del estado. El interés (de tipo económico) es el "principio" de la sociedad. El conocimiento del sistema de intereses constituye el objeto de la ciencia social. El Estado real se presenta como tendencia hacia la absorción del Estado por la clase social dominante. El movimiento social hacia la libertad representa la antítesis del estado real. Momentos suyos son: 1.º La reforma y revolución políticas. 2.º La revolución y reforma socia-

les, que vienen postuladas por las contradicciones inmanentes a la revolución política. Pero a la revolución social le son igualmente inmanentes contradicciones. De aquí la necesidad de la *reforma* social, cuyo mejor instrumento ve von Stein en la "Monarquía social". *J. M. Díez-Alegría*

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *Bonald, o la constitución natural de las sociedades.* RevEstPol, 45 (1949), 55-100.

Las razones en que Bonald apoya su tesis de la sociabilidad natural del hombre, son: primero, el hecho natural del lenguaje, cuyo origen—como se desprende ya de los resultados de la *ideología* de Destutt de Tracy—se manifiesta suprahumano, punto de vista que lleva a Bonald hasta un tradicionalismo ideológico, bien que muy mitigado, ya que las ideas "generales" son vistas, según él, en Dios y necesitan del lenguaje sólo a título de ocasión sensible de despertarlas. Segundo, los conceptos supremos son los de causa, medio y efecto, que se aplican a la sociedad bajo la determinación de los conceptos de poder, ministro y súbdito. Esta concepción va vinculada en Bonald a una definición de sociedad que lleva a un confusionismo entre la sociedad doméstica y política, y desemboca en la concepción del origen y constitución naturales (a-pacticios) de esta última. Tercero, la Monarquía es la forma de la "sociedad constituida" (que ha alcanzado la plenitud de su naturaleza), mientras la Democracia es la forma de la "sociedad no constituida". Cuarto, se da un paralelismo entre lo religioso y lo político, entre teísmo y monarquía, ateísmo y democracia, catolicismo y monarquía, protestantismo y democracia. El autor del artículo indica una crítica sumaria de las posiciones de Bonald: ve en éste un peligro de naturalizar la constitución de la Iglesia (de origen sobrenatural y revelado), una exageración del principio (verdadero en sí mismo) de la sociabilidad natural, una arbitraria oposición excluyente entre las funciones de la ley natural y de la ley positiva para la constitución de la sociedad política y un peligroso defecto de distinción entre los órdenes eclesiástico y estatal. *J. M. Díez-Alegría.*

RUYER, R.: *Pouvoir spirituel et matriarcat.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 404-422.

El doble carácter de nuestra época es la crisis del hombre-varón y la necesidad de una vuelta al matriarcado, o sea a un poder espiritual ejercido por la mujer.

Ante todo, es un error—aunque cuente con siglos—creer que el varón es superior a la mujer; esta superioridad no es de orden biológico. Y aunque lo fuese, ni la inferioridad social y física de la mujer, ni su misma función de maternidad, que podrían impedirla consagrarse a las obras del espíritu, son un obstáculo para que posea un poder espiritual. Más aún: examinemos las cualidades del varón y las de la mujer, y la conclusión será la urgencia de establecer o restablecer en la sociedad el matriarcado.

El varón parece haber perdido el sentido de la armonía total de la vida; cada cual se orienta únicamente en una dirección, todos son especialistas prácticos o teóricos que aprecian y cultivan un valor y tan sólo por lo que significa en sí mismo.

La mujer, en virtud precisamente de su maternidad, de sus cuidados caseros, no ha sufrido esta deformación unilateral: el varón, por tanto, no puede tener el papel director de la sociedad.

La mujer no separa sus pensamientos y afectos de su "conciencia vital", posee la idea del valor de la vida, se consagra desinteresadamente a los demás, tiene una vista de conjunto, busca el significado más que las causas de todo y comprende el sentido religioso de la vida. Por esto último, sobre todo, es apta para el poder espiritual.

La mujer, en fin, sujeta al instinto vital, considera al mundo como un sistema de obligaciones sobre sí y sobre los demás, y no tanto como un sistema de cosas, y puede ser guía en la conducta de los otros.

El matriarcado, fuera de los fundamentos dichos en la realidad, los tiene en la historia, y nadie sostendrá hoy que ésta no se repite. Puede señalarse su existencia en todas las civilizaciones prearianas y presemíticas del Asia Menor y regiones mediterráneas y en las religiones prehelénicas. Eran civilizaciones realistas y místicas a la vez, en contraste con la cultura masculina, idealista y superficial. En el Imperio Romano reaparece el culto de Cibeles e Iris, y en el cristianismo sus nuevos valores

no son de carácter servil—como pretende Nietzsche—, sino de carácter femenino, y las mujeres han sido con frecuencia los mejores portadores de esta doctrina.

El feminismo actual, como participación de la mujer a la vida pública, no debe confundirse con el poder directivo de la mujer; para que éste sea renovador, no debe exigir tan sólo la igualdad con el varón, sino la libertad de sus propios valores; no debe aceptar la sociedad tal cual el hombre-varón la ha hecho; debe exigir en ella modificaciones esenciales. El puesto de la mujer no es en el poder temporal; ella misma, o sea sus valores, deben constituir un poder espiritual que dirija los demás, y ante el cual éstos se sientan responsables. Mantenga, pues, el varón el poder temporal, y por sus deficiencias deje a la mujer el espiritual. Sea ésta la señora de la casa, no sólo familiar, sino también nacional e internacional. Aun ahora el influjo de la mujer, o su falta, se hacen notar en la vida social de los pueblos; y mucho más se notaría si se organizasen mejor de un modo independiente, pudiendo ser decisivo en las grandes crisis internacionales y sociales.

Nietzsche, que tanto estima los valores de la vida, considera, sin embargo, que las culturas viriles son su expresión natural, contra lo antes expuesto, y son muchos los escritores y pueblos que confunden *virilidad* y *vitalidad*. No hay tal. El ideal debe ser armonizar la comunidad vital femenina con la sociedad racional y masculina. A la mujer pertenece determinar esta sociedad en nombre del sentimiento general de la vida, en cuanto ésta es una armonía total de la existencia.

En el precedente artículo se nota un carácter demasiado naturalista, se presta excesivo valor a la mitología y se presenta una falsa interpretación del cristianismo.

*A. Fabrat.*

MENÉNDEZ REIGADA, IGNACIO, O. P.: *El destino fundamental de la riqueza.* CT, 76 (1949), 587-606.

1. Ante todo hay que establecer lo que se entiende por riqueza: riqueza es el conjunto de bienes materiales poseídos establemente, que sobran después de satisfacer todas las necesidades de la persona y del estado social que se ocupe.

2. Poseer en propiedad la riqueza es legítimo y conveniente. Es *legítimo*, porque se han podido adquirir legítimamente. El trabajo de la persona puede ser asiduo, honrado y habilidoso, y naturalmente será retribuido con bienes sobreabundantes. Ahorrando esos bienes sobreabundantes, los puede emplear después en adquirir establemente medios de producción copiosa, y con esto se ha creado la riqueza. Es, además, *conveniente* la posesión de la riqueza. Primeramente porque la esperanza de adquirir la riqueza y de conservarla estimula al trabajo, y éste crea la abundancia y bienestar social. En segundo lugar, la riqueza puede atender al cultivo intenso de los bienes puramente morales y espirituales, acudiendo a las necesidades de los que a ello se dedican, sin poder producir bienes materiales. En tercer lugar, la riqueza puede atender al cultivo de la ciencia pura y de las artes, acudiendo a las necesidades de los que a esas ciencias se dedican, sin poder producir bienes materiales.

3. La riqueza tiene un fin social de mirar por el bien de los otros. Las razones son: primera, porque la riqueza se adquiere por el trabajo sobre seres suministrados por el suelo, y el suelo Dios lo ha hecho para todos y nunca puede perder esa finalidad. La segunda razón es porque la riqueza no se ha podido crear ni se puede conservar con el trabajo personal, sino con la colaboración de otros muchos, a los cuales ha de llegar algo del provecho de la riqueza. La tercera razón es porque toda la sociedad forma un solo cuerpo moral y místico, y en un organismo es peligroso para el mismo organismo atender al bien de un órgano con exclusión de los otros órganos.

4. El fin social a que se ordena la riqueza es el bien común. Bien común es el conjunto de bienes a los cuales pueden tener acceso todos los miembros de la sociedad que honradamente se porten como miembros sociales, como son: escuelas, hospitales, iglesias, medios de trabajo, asistencia al imposibilitado, etc. El rico ha de emplear sus bienes sobrantes por lo menos en este bien común, y no tiene necesidad determinada de distribuirlos a los pobres en particular.

*J. Hellín.*

TOCCAFONDI, E. T., O. P.: *La religiosita della filosofia e l'importanza del problema della conoscenza per l'affermazione dei valori religiosi.* Ang, 4 (1949), 329-342.

Opina Toccafondi que, si se exceptúa a la filosofía oriental, la filosofía que pro-

piamente merece este nombre es la griega, que surgió como algo nuevo y debido a la índole particular del genio griego, independientemente de la religión.

Si se prescinde del cuarto y último período del neoplatonismo, los otros tres—ético, antropológico y cosmológico—le parecen a T. desprovistos de verdaderas características religiosas.

Estas comenzaron a definir a la filosofía con la aparición del cristianismo en la Patrística y filósofos del período escolástico. De la transformación radical operada en el mundo por el cristianismo la filosofía no pudo sustraerse, y siendo el cristianismo esencialmente religioso, la filosofía se hizo cristiana, religiosa.

Pero después de la decadencia de la escolástica, la armonía obtenida entre religión y filosofía se debilitó, se interrumpió y por fin se rompió completamente. Nuevos métodos de investigación científica, nuevos descubrimientos afortunados en el campo de las ciencias, nuevos sucesos históricos de gran importancia hicieron que el pensamiento filosófico llegara a ser preferentemente arreligioso y aun antirreligioso.

La razón frente a la verdad religiosa, revelada por el cristianismo, tomó una actitud independiente, y a veces abiertamente hostil.

La solución de la crisis está, según T., en un "humanismo integral". Invoca, pues, un humanismo que no se contente con darnos un hombre que solamente se mire a sí mismo en un vano e infructuoso narcisismo, sino un hombre que no sólo sepa demostrar racionalmente que es creatura de Dios, Causa incausada, primer Ser y último Fin en el orden natural, sino también y sobre todo que sepa demostrar la racionabilidad del obsequio a las verdades reveladas y, por ende, creer sobrenaturalmente en la Redención operada por Cristo, en la propia elevación a hijo adoptivo de Dios trino y uno, autor del orden de la gracia y de la gloria. *N. González Caminero.*

CASAS, M. G.: *La razón y la fe.* Sapientia, 4 (1949), 333-342.

*Credo ut intelligam.* Se trata de aclarar el íntimo y viviente mecanismo que hace posible la presencia de la fe *revelada,* en el corazón del creyente, sin violentar la vida pura y desasida de la inteligencia. La solución está en la finitud abierta de nuestro saber. En la inteligencia, por su estructura misma, habría, supuesto el "curriculum" natural de su saber, un déficit, un vacío hacia el cual tendería su última aspiración: la aspiración que quiere conocer de modo preciso el *quid sit* de un objeto—Dios—, que sólo en cuanto *an sit* alcanza en su desenvolvimiento natural. Sin embargo, esa aspiración surge al contacto obscuro con el *quid sit,* y éste es precisamente el punto decisivo de inserción. Porque, por un lado, es cierto que si, absolutamente hablando, nada del *quid sit* de Dios nos fuera alcanzado por la inteligencia en su hacer natural, tampoco conseguiríamos certeza alguna en el plano existencial del *an sit.* Pero, por otro, es también cierto que, probada una existencia, el existir de algo muestra inteligencia, tienda naturalmente a su conocimiento. Ese conocimiento pide más. Por eso todo pensamiento metafísico es como una oración, pues es una búsqueda centralizadora, que quiere mirar aquello precisamente donde la inteligencia va a comprender el sentido de todo. Y por eso no extraña que "en la plena oración de los tiempos" la palabra del ser irrumpa en la inteligencia desde fuera, sin violar las exigencias más profundas de su constitución, antes atendiéndolas en su más alto sentido.

*J. Echarri.*

GAMBRA, RAFAEL: *La filosofía religiosa del Estado y del Derecho.* RevFil, 8 (1949), 433-457.

Con ocasión de un texto de Max Scheller en *De lo eterno en el hombre,* sobre la "bancarrota del cristianismo", estudia el autor la cuestión de si es lícito o no considerar como ajenos al cristianismo los actuales conflictos políticos, económicos, nacionales, sociales, etc., lo que nos conduciría al más amplio problema de la esencialidad o inesencialidad religiosa del Estado y del Derecho. Examina las dos corrientes interpretativas que pueden señalarse desde los primeros tiempos cristianos: la agustiniana y la tomista, que viene de los padres griegos y latinos; y se advierte que no se da entre ellas oposición, sino que coinciden y son complementarias. Sólo en el protestantismo se encuentra la tesis de la absoluta inesencialidad, ya que exagerando la intimidad religiosa tanto como el contraste entre el rigorismo, la coacción y la exterioridad del Derecho y del Estado con la amorosa espontaneidad de la verdadera moral niega valoración religiosa a estas realidades humanas, oponiéndose de esta forma a

la doctrina católica. Analiza el autor los argumentos de inspiración protestante y resuelve a favor de la tesis tradicional católica, sobre la relativa significación religiosa del Estado y del Derecho, siempre que sea rectamente comprendida. Si se ha querido ver a través de varios hechos un acercamiento de la Iglesia católica a la tesis de la inesencialidad de esas realidades, un examen verdadero de los mismos da otra interpretación, que no se aparta de la conclusión asentada. Sólo uno de ellos resiste a una explicación teórica, pero no a una justificación práctica. *J. Jiménez.*

ROGER, JUAN: *La concepción del universo en los pueblos primitivos.* RevFil, 8 (1949), 213-252.

Se puede afirmar que no hay diferencia de naturaleza entre la inteligencia del primitivo y la nuestra; la diferencia consiste en que la de los primitivos vive en el mundo inmenso, fecundo y flúido de la imaginación; en los principios, la fuerza lógica de la inteligencia se encuentra reprimida por la energía vital de la imaginación; la psicología nos muestra estados mentales que oscilan siempre entre estos dos polos de la vida instintiva y de la vida de pura inteligencia. Para los primitivos el conocimiento del universo y de sus normas les es dado en ceremonias colectivas muy impresionantes; el fenómeno cognoscitivo desaparece casi totalmente bajo la oleada imaginativa de su sensibilidad. La representación del primitivo es esencialmente mística. La Naturaleza tiene todos los objetos y todos los seres implicados en una red de participaciones y de exclusiones místicas. No hay para los primitivos anatomía, física, categorías mentales, etc.; hay relaciones muy flúidas, reversibles, entre realidades místicas de igual valor. Sueño y realidad, alucinación y verdad, imaginación y lógica, todo se pone en el mismo plano. Se estudian las etapas de la vida en los primitivos: nacimiento, enfermedad, matrimonio, muerte y las actividades humanas y sus relaciones con sus concepciones del universo. *J. Jiménez.*

SCIACCA, MIGUEL F.: *Cultura y trascendencia.* RevFil, 8 (1949), 180-190.

La crisis de la cultura es consecuencia de la crisis de la trascendencia. La crisis moderna es la crisis de la metafísica cristiano-patrístico-escolástica. Es una posición de inmanencia, que siempre es posición antimetafísica, ya que ésta lleva consigo una concepción dualística de la realidad, una absoluta realidad espiritual que nos trasciende, de la que dependemos, y esta otra realidad que son los hombres y el mundo en que vivimos. Para la inmanencia la realidad es el hombre, que es fin en sí mismo. Consecuencia de este inmanentismo es el subjetivismo de la verdad, de donde se forman una infinidad de culturas en que cada pensador identifica la verdad consigo mismo y llega a un dogmatismo absoluto, a la vez que a un escepticismo absoluto. Hay que sentirse humildes servidores de la verdad; sólo así pueden compenetrarse las culturas. Es también cuestión de claridad filosófica reconocer que los valores metafísicos no pueden ser fragmentos de experiencia humana elevados al grado de lo absoluto. De aquí se deducen dos consideraciones: 1) No hay cultura donde todo es tiempo (negación de lo eterno o de Dios); o donde se niega el tiempo (la historia y los valores humanos). De donde la condición de la cultura resulta ser la concepción dualista de la realidad. De ahí que la cultura en Occidente está en crisis y lo mismo la rusa: la primera quiere resolver lo eterno en el tiempo, lo metafísico en la historicidad; la otra niega el tiempo y el hombre en una eternidad abstracta, en un misticismo religioso antihumano, bien de una religiosidad teológica o atea. 2) La civilización occidental es dualista; la exigencia inmanentista es típica de la civilización germana, que se ha infiltrado en la occidental y la ha puesto en crisis; y esta inmanencia nos ha hecho perder no sólo a Dios, sino también al hombre como persona. De derivación germana inmanentista es el bolchevismo ruso. El misticismo ruso con el bolchevismo ha venido a parar de religioso en ateo; el fin absoluto ha descendido del cielo a la tierra, pero la tendencia epocalíptica y nihilista ha quedado intacta; el bolchevismo es la coherencia despiadada del inmanentismo; absolutiza al mundo de tal manera que lo niega como mundo y lo proyecta como un fin absoluto; si Dios ha muerto, arguye el bolchevismo, también el Hombre ha muerto, no es nada respecto a su fin, respecto al Hombre absoluto de mañana, el Hombre del milenarismo ateo. *J. Jiménez.*

# CRONICA

## ESPAÑA

El día 9 de junio celebró la Sociedad Española de Filosofía la sesión de clausura del presente curso; en ella, D. Leopoldo Eulogio Palacios, vicepresidente de la Sociedad, disertó sobre "El ámbito del conocimiento humano". Explicó cómo el ámbito del conocimiento vulgar y el ámbito del conocimiento filosófico se encajan el uno en el otro sin ruptura ni discontinuidad; el filósofo está incapacitado, de hecho y de derecho, para quebrantar las evidencias de que goza el hombre de la calle, porque, en el fondo, las está siempre utilizando, sobre todo la intuición del ser sensible, que es la condición objetiva de la actividad intelectual del hombre. En la discusión de esta ponencia intervinieron los Sres. Pérez Masegosa, Hellín y Ceñal. Don Juan Zaragüeta, presidente de la Sociedad, antes de levantar la sesión y declarar clausurado el curso, hizo público el tema de las sesiones científicas del próximo curso: versarán sobre "El tiempo".

Ha sido elegido D. José Pemartín para suceder en el cargo de vocal de la Junta de gobierno de la Sociedad Española de Filosofía a D. Juan F. Yela Utrilla, fallecido el pasado día 26 de abril.

La agrupación de amigos del Instituto "Luis Vives", que dirige en Barcelona el Dr. D. Tomás Carreras Artau, celebró el 31 de mayo la sesión de clausura del presente curso; en ella, el Dr. D. Pedro Font Puig disertó sobre "El III centenario de la muerte de Descartes: unidad del pensamiento filosófico y científico de Descartes: su duda no fué universal".

El 9 de junio, en la Real Academia de Medicina, de Barcelona, el Dr. D. Tomás Carreras Artáu disertó sobre "Médicos filósofos catalanes del siglo XIX: aportación de la Real Academia de Medicina, de Barcelona".

Por iniciativa de las Delegaciones barcelonesas de los Institutos "Arias Montano" y "Bernardino de Sahagún", y de la Sección de Historia de la Filosofía Española del Instituto "Luis Vives", todos ellos dependientes del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y aprovechando la coyuntura de la reciente aparición de los "Estudios sobre la historia de la ciencia española", del Dr. Millás, se ha constituído en Barcelona una "Asociación para la Historia de la Ciencia Española", radicada en la Facultad de Filosofía de dicha Universidad. La nueva Asociación se propone agrupar a todos los estudiosos en cualquiera de las ramas de la historia de las ciencias y promover nuevas investigaciones en tan amplio campo. La "Union Internationale pour l'Histoire des Sciences" ha adoptado a la naciente entidad como filial. Integran el Consejo directivo los profesores Millás, Carreras Artáu (Tomás), Alcobé y Vernet.

En el ciclo estival de "Conversaciones culturales de Benimar" (Valencia) tuvo a su cargo la clausura del primer cursillo el profesor de la Universidad de Valencia Dr. Sabino Alonso Fueyo, que disertó sobre "El existencialismo y la moda".